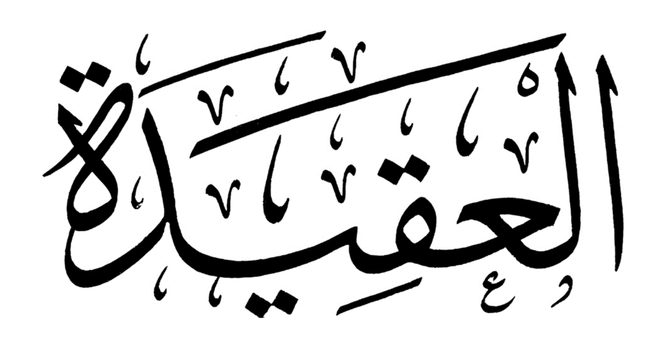


فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

شهر رمضان ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م ـ العدد (٥) ـ السنة الثانية

تصدر عن

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

islamic.css@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر

- ❖ الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- ❖ يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- ❖ يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- ❖ المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- ❖ يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- ❖ للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- ❖ يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- ❖ المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ❖ إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والايميل.
- ❖ الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- ❖ تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

الموقع الالكتروني للمركز
www.iicss.iq

البريد الالكتروني للمركز
Islamic.css@gmail.com

البريد الألكتروني للمجلة
aqeedah.m@gmail.com

محتويات العدد

ملـــــف العـــــــدد



بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

تتفاعل الاحداث المعاصرة في عالمنا الاسلامي بما يمثل تحديا متجدداً لواقع فهمنا الديني عموماً، وايماننا العقائدي على وجه الخصوص، فما بين أطر وهياكل بالية يراد من الاسلام لبس مدلهمات ثيابها، وحقائق ناصعة وعيون صافية لا يزيدها الزمان والاحداث إلا اشراقاً وصفاءً؛ يعيش المسلمون نزاعاً أقله ان يضع منظومة اعتقاداتهم ومفاهيمهم الدينية على المحك في طريق التمثل والمصاديق الحياتية المدنيّة اليومية، ولاسيما ما تعلق منها بواقع التسالم والتعايش الانساني السلمي واحترام عقائد الآخر المؤتلف والمختلف على حدٍ سواء.

إن الفجوة الواسعة التي يؤكدها ظهور خوارج العصور في كل زمان في مقابل جواهر العقيدة ولبابها انما تؤشر بمقدار وجودها وسعتها اثر وتمايز الافكار والمعتقدات الالهية الرسالية عن غيرها من جهة والصراع الذي ما فترَ يوماً على هذه الارض بين الحق والباطل، بين ارادة الله سبحانه وهوى اهل الزيغ والفتن، والسنة الالهية في خلقه تقول : ﴿... وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِنْدِ اللهِ الْعَزِيزِ الْـحَكِيمِ﴾ (١٢٦/ آل عمران) ﴿ سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً﴾ (٦٢/ الاحزاب).

إن ما يواجه المنتمين للاسلام علَى تنوعهم، ولا سيما الذين يتقدمون صفوف المسلمين من العلماء والمفكرين والعاملين من تحديات تهدد الحاضر الاسلامي بالتمزق والتشرذم حداً يفوق التصورات ويفاقم الآثار والنتائج التي لا ينفك عنها مسلم في كيانه الانساني الاسلامي عمادها غير سفك الدماء البريئة

وهتك الحرم الالهية ونبذ الشرائع السماوية

إنّنا نقدّم للمسلمين وللآخر المختلف المغاير الديني صورة ظلامية عن المنتسبين للدين إذا لم نواجه هذا التحدي من محاولة تشويه الفهم لتعاليم الاسلام وايقاف النعرات المذهبية والطائفية التي تشرذم الامة وتسحق مقدراتها، ومن يعتقد أن مذهبه وطائفته وكيانه بمعزل عن الاستهداف والنار الحارقة التي قد مدَّ اسبابها وهيأ مقدماتها فذلك من أوهى الافكار سذاجة، وأضعف المكر والله تعالى يقول ﴿وَلا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ...﴾ (٤٣/ فاطر) إنها فتنة العصر وكتاب الله يقول: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ (٢٥/ الانفال).

إنّ عزل ونبذ أهل الزيغ والاهواء والمصنَّعين في مختبرات اعداء الاسلام وسياساتهم الظلامية من المدعين والطارئين على تعاليم المصطفى الاعظم صلى الله عليه وآله لهم احق واجدر بالقتال والجهاد حفاظاً على بيضة الدين وتعاليم السماء ولا امكانية لغير ذلك امام شراسة المواجهة وعمق ضلالة اهل الفتن وخوارج العصر.

لقد منَّ الله تعالى على المسلمين بأن جعل لهم الاسوة بالنبي وآله صلى الله عليه وآله في منازلهم المختلفة في سلمهم وحربهم في سرائهم وضرائهم، ومنازلة خوارج العصر ودفعهم ومناجزتهم ونبذهم لا تعدم من الشواهد والمشاهد في سنة النبي وآله صلى الله عليه وآله. إن النجاة والفوز عند الله تعالى في الدنيا والآخرة جعله جل شأنه في الاعتصام بالنبي وآله صلى الله عليه وآله كما جعل الطريق اليه التأسّي بهم.

وفي هذا العدد تتجلى أقلام الباحثين والمفكرين في تجسيد مصداق من الافكار الحرة الحية في (العقيدة) هدفها تنوير الفكر وتعميق النظر في قضاياه على اختلاف ابوابها الفاجعة في رصد ما يعاصر ذاكرتنا ويستشرف قابل أيامنا.

مدير التحرير

قراءة في
البعد التأريخي للمعوِّذتين

أ.م.د. عادل عباس النصراوي
مركز دراسات الكوفة / جامعة الكوفة

مدخل

لم تكن الدلالة التي يُوحي بها النص القرآني المبارك ببعيدة عن معطيات الواقع العربي الذي كان يعيشه الرسول الاكرم ﷺ، بل إنّ القرآن الكريم كان يُحاكي المجتمع العربي آنذاك بكل قِيَمِهِ وافكاره وتطلعاته، فكان صورةً معبّرة بكلّ وضوح عن حاله، فلا ينفك القرآن العظيم ان ينزل على قلب الرسول محمد ﷺ سواء في العهد المكي أم في العهد المدني الا ليحلّ ما وقع فيه ذلك المجتمع من معظلٍ عقائدي أو اجتماعي أو اقتصادي أو غير ذلك، بيد أنّ هذا النص المبارك لم يقف في دلالته عند حدود هذا المجتمع الذي كان مغلقا في غالب الاحيان عن مجمل التطورات والاحداث في الدول المجاورة له بفعل الصحراء الواسعة التي تحيط بالمدن والقرى العربية آنذاك، فان الدارس يدرك تمام الادراك قابلية النصّ على استيعاب المتغيّرات التي تطرأ على المجتمعات الإنسانية، لما يملكه من مقوّمات التطوّر والاتساع لفظا ومعنىً.

ولعلّ من قابلية النص المبارك أنَّهُ استوعب حالة اجتماعية أو دينية كانت تعيش في المجتمع العربي الجاهل، وهي المتمثّلة بالسحر وإصابة العين.

فبالرغم من وقوف العلم الحديث إزاء هاتين الظاهرتين وقفةً حذرةً، إلاّ أنّ القرآن الكريم ذكرها في آيات عديدة، ليدلّ بذلك على مقدار تأثّر العربي بها وقد أخذت منه مأخذا كبيرا في حياته، وربما يعود السبب في ذلك الى تعلّق الإنسان بالأرواح فكوّن شبكة من الاتصالات من خلال التصوّرات المتصلة بالأرواح التي كوّنت نواة بدائية للنظام الإحيائي، الذي أسَّسَ النظامَ المتشكِّل لدى البدائيين من البشر ويظهر أنّ البدائي استجاب لتأثير الظواهر التي فرضت نفسها على تفكيره بتكوين تصوّرات عن الأرواح التي تلتقي لدى الشعوب الأكثر اختلافا والأكثر تنوّعا، وأنّ هذه التصورات هي الحصيلة النفسية المحتومة للوعي المبُدع للأساطير[1]، التي دفعت بالإنسان الى أن يتصوّر قابليته على اخضاع الظواهر الطبيعية لمشيئته بفعلٍ خطيٍّ هو السحر، وأنّ مبدأ السحر يتلخّص في رأي سيغموند فرويد بأنّه (أخذُ علاقة وهمية بطريق الخطأ محل علاقة فعلية)[2]، أي: إزالة المعرفة بالتخيّل، قال تعالى ﴿ **قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُـهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى**﴾[3]، (ولم يَقُل تسعى على الحقيقة، ولكن قال: « تخيَّل إليه»)[4]، فتخيّلُ العلاقة الوهمية وهي السعي كانت محل العلاقة الفعلية المتمثّلة بالسكون، مع علمه بحقيقة العصي والحبال، لحظة وقوع السحر، ولم يؤمن بكونها حيّة تسعى، لأنّه كان يراها على حقيقتها.

ولعلّ مجيء فعل التخيّل فعلاً مبنياً للمجهول دليلٌ على ذلك، فضلا عن اردافه بحرف الجر (إلى)، ولو كان يراها حيّةً تسعى لعوَّض عن الخيال بالحقيقة، ولكان حرف الخفض (اللام) هو الأصح من (إلى)، لأنّ الحرف الأخير فيه معنى انتهاء الغاية، أي: غاية التخيّل تنتهي عنده أو تكون فيه، والقرينة هي التي تُحدَّد الدخول من عَدَمِهِ، وبما أنّ النبي ﷺ معصوم من الخطأ والسهو لأنّه يحمل خبر السماء فلا تكون الغاية في الحرف (الى) فيه، لأنّ دخول التخيّل في تصوّر النبيّ وعقله يفقده الصوابية

ويوقعُهُ في الوهم ، فضلا عن ذلك لو استعمل حرف الخفض (اللام) (يُخيّل لَهُ) لكان التخيُّلُ بمعنى التشبيه[٥] أي: إنّ العصّي والحبال تتشبه له كأنّها تسعى، فيقع السحر عليه، وأنّ وقوع السحر على النبي لا يصَّح ، لأن سيقع منه الخطأ والسهوُ بفعل تلبّس حالة التخيّل لنفسهِ، وعند ذاك لا يمكن الوثوق بما عنده.

إذن لا يصَّح أن يكون مسحورا، ولو وقع السحرُ لوقعَ في الوهم ولحصل منه الخطأ والسهو وستنتفي العصمةُ، وعند ذاك لا يمكن الاطمئنان إليه عند ابلاغ رسالة السماء.

إنّ السحر عند العرب كان له أثرٌ واسعٌ في كل الطبقات الاجتماعية فضلا عن الكهانة والعيافة وغيرها ممّا له علاقة بذلك، وكان الاتصال بالآلهة والأرواح بقصد معرفة المستقبل والتنبؤ به يسمى عندهم (كهانة) ولمن يقوم بذلك يعرف (بالكاهن)، وهذا يختلف عن الساحر، لأنّ الأخير يزعم أنّ بإمكانه التحكمّ بالأرواح وتوجيهها الوجهة التي يريدها[٦] .

والسحرُ معروف قبل ذلك بكثير، إذ كان معروفا في العراق القديم، وقد أشارت الكتابات المسمارية اليه، وكانت وظيفته محاولة اخضاع ظواهر الطبيعة لمشيئة الإنسان وحماية الفرد من الأعداء والأخطار، وتزويده بالقدرة على الأذى بأعدائه[٧]، وأصبح هذا الاعتقاد جزءً من مكونات أنفس تلك الشعوب البدائية، وبقي جزء منها على شكل أساطير في حياة الشعوب المتقدمة ممثّلة ببعض الشعائر السحرية من نحو استنزال المطر وتحسين المحصول[٨] .

هكذا أصبح السحرُ جزء من ديانة العرب الجاهليين، وكانوا يزعمون أنّ لكلّ ساحر شيطاناً يلهمه أو وحياً يوحي اليه، فيسترقه من السماء ويأتي به ويُلقي ما استرقه فيقول به الى الناس وبذلك يتنبّأ لهم[٩] وقد اشتهر السحر بين قبائل اليهود في الجزيرة العربية، وكانوا مقصدا للعرب في ذلك من أنحاء بعيدة لاعتقادهم بسعة علمهم

وباختصاصهم فيه، وكان اليهود يسندون علمهم الى بابل وذكر ذلك في قوله تعالى ﴿**يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا انْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ**﴾[١٠]، ولهذا نجد الأحاديث والأخبار العربية تُرْجع السحرَ الىَ بابل واليهود[١١]، لذا فانّ ما نزل من قرآنٍ على الرسول الأكرم ﷺ في السحر والكهانة وغيرهما لم يكن غريبا عليهم، بل أنَّ القرآن الكريم كان يُحاكي القيم الدينية والاجتماعية عندهم، ليصحّح ما هم عليه من تزييفات وانحرافات عن الفطرة السليمة التي تنحو نحو السماء، وبعيدة عن الخرافات وانحرافات العقيدة والدين، وحاول القرآن الكريم توجيه الفطرة العربية من الوهم الى الحقيقة التي تملأ الكون والمتعلقة بالخالق، لذا فإنّ نزول المعوِّذتين لم يكن بدافع محاكاة الفطرة الملوّثة بخرافات العقيدة المرتبطة بأوهام الأرواح الشريرة والشياطين التي تتكلّم على أَلسِنة الكهّان والسحرة، بل كان بدافع التعلّق بخالق الكون ولدفع المكاره به من خلال ذكره التوسّل اليه لدرء ما وقع من أذى على النفس البشرية المستسلمة للوهم.

أسباب نزول المعوِّذتين:

اختلف العلّماء في سبب نزول المعوِّذتين، وفي كونهما مدنيتين أو مكّيتين حتّى عُدَّتا مما اختُلف فيهما[١٢]، وكانت هناك أسباب أدّت الى هذا الاختلاف، ولعلّ أهم الأسباب تتمثّل في بُعد الزمن بين وقوع حادثة النزول، وكتابة الأسباب، اذ مرَّ على مسألة تدوين هذه العلّوم مدة طويلة حتى وعى الناس أهميتها فبدؤا بكتابة تأريخ السورة والآيات القرآنية وتدوينها، وكذلك يُعَدُّ من تلك الأسباب موتُ كثير من الصحابة الذين عاصروا نزول النص وعرفوا أسبابها ثم تناقل هذه الأخبار من جيل الى جيل أدّى الى اختلاف الرواية وضعفها أو تضاربها، ومن التابعين مَنْ رَفَضَ أنْ يذكر شيئاً من أسباب النزول، فقد رُوِيَ ذلك عن عبيدة بن قيس (ت ٧٢ هـ) من أصحاب عبد الله بن مسعود حينما قال: (عليك باتقاء الله والسداد، فقد ذهب الذين

يعلمون فيم انْزِلَ القرآن)[١٣] وأيضاً يمكن أن نقول: إنّ هناك من صنع أسبابا للنزول لقصد أو لآخر، ثم دونت أقوالهم فبدت متضاربة أو مختلفة عن بعضها.

لقد وَجَدَ بعضُ الكتّاب المعاصرين في أخبار أسباب النزول ما يُشير الى ادراجها في باب التخيُّل وعدّه مبحثا من مباحث الإنثروبولوجيا الرمزية تحديدا[١٤] وأُشْبعت هذه الأخبار بإمكانات الرمز وطاقته ممّا أعطاها بُعداً دلالياً مشتركاً إذ (إنّ للرمز خاصيتين متناقضتين هُما الخصوصية والعمومية، أو التأريخية والقدرة على اختراق التأريخ)[١٥]، فضلا عن طريقة نقل الأخبار وصناعتها، وحكايتها على أفواه رموز الصحابة وكبرائهم كي تأخذ بُعداً دلالياً وتأريخياً فضلا عن المصداقية، بيد أنّ سبب النزول يقترن بطائفة من الوقائع والأسباب التي تتعامل مع النص القرآني على أنّها خلفيات سياقية بالنسبة الى من يريد فهم النص وتفسير معانيه، فأسباب النزول ليست مجرد معرفة بالإطار الخارجي للنص، بل هي معرفة بالأسباب والعلل التي تتيح لمحلّل النص فهما أفضل وأكفأ لحقائق الوحي [١٦] .

لذا كان على الباحث الذي يتصّدى للحقيقة التأريخية وأن لا يأخذ كل ما روي على محمل الصدق والاستسلام له وعدّه مرجعاً يُقتدى به، بل عليه أن يدرس الروايات بموضوعية بعيداً عن الهوى والانتماء المذهبي أو الفقهي أو غير ذلك .

على ضوء ما تقدّم فقد وردت روايات في أسباب نزول المعوِّذتين قد اختلفت في أسلوبها وصيغها، ونتيجة لذلك اختُلف في كونها مكيتين أو مدنيتين تبعاً لأخبار نزولها، ومن هذه الروايات ما يأتي: -

١ ـ ما روي عن عائشة من أنّ النبي محمد صلى الله عليه وآله (سُحِرَ حتى كان يرى أن يأتي النساء ولا يأتيهن. قال سفيان: أشدُ ما يكون من السحر إذا كان كذا، فقال: يا عائشة أعلمتِ أنَّ الله قد أفتاني فيما أستفتيتُهُ فيه؟ أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي، فقال الذي عند رأسي للآخر، ما بال الرجل؟ قال: مطبوب، قال:

لبيد بن أعصم رجل من بني زريق حليف اليهود كان منافقاً، قال: وفيمَ؟ قال: في مشط ومشاطة، قال: وأين؟ قال: في وَجْفِ طلعة أربتها ، كأنّ ماءَه نقاعةُ الحناء، وكأنّ نخلها رؤوس الشياطين، قال: فاستخرج، فقلت: أفلا تنشر؟ فقال: أما والله فقد شفاني وأكره أن أثير على أحدٍ من الناس شراً)(١٧) .

وروى الإمام أحمد أيضاً عن عائشة قولها: (لبث النبي ﷺ ستة أشهر يرى أنّه يأتي ولا يأتي)(١٨) .

٢ ـ و روى الإمام أحمد عن زيد بن أرقم قال: (سَحَرَ النبيّ ﷺ رجلٌ من يهود فاشتكى لذلك أياماً، قال، فجاءه جبرائيل فقال: إنّ رجلا من اليهود سحرك وعقد لك عقداً في بئر كذا وكذا، فأرسل اليها مَنْ يجيء بها فبعث رسول الله ﷺ فاستخرجها فجاءه بها فحلّلها، قال: فقام رسول الله ﷺ كأنّه نشط من عقال، فما ذكر ذلك اليهودي ولا رآه في وجهه حتى مات)(١٩) .

٣ ـ و منهم من لم يروِ سبباً لنزول المعوِّذتين، وإنّما كان يعدّهما بديلا عمّا كان يتعوّذ به النبي محمد ﷺ ومناسباً لذلك، قال الفخر الرازي عن ابن قتيبة: (إنّ السَحَرَة انّما يشتغلون بالسحر الموروث للتحريض في هذا الوقت، وهذا مناسب لسبب نزول السورة ـ أي سورة الفلق ـ فإنّها إنّما نزلت لأجل أنّهم سحروا النبي لأجل التمريض)(٢٠) إذ كان رسول الله ﷺ يتعوّذ من الجان وعين الإنسان حتى نزلت، المعوِّذتان، فلما نزلتا أخذ بهما وترك ما سواهما)(٢١) .

ولعلّ هذه الروايات هي الأجمع لأخبار نزول المعوِّذتين وإن اختلفت في نصوصها من مصدرٍ الى آخر، أو من راوٍ الى راوٍ، بحسب النقل المتواتر عن رجال السند.

غير أنّ الصنعة فيما ورد من هذه الروايات ظاهرة، فضلا عن الجرأة في اتهام رسول الله ﷺ بما لا يمكن أن يكون له من حالة المرض بالسحر، مع علمنا أنّ رسول

الله صلى الله عليه وآله بشر وممكن إصابته بالسحر، إلاّ أنَّ الله تعالى قد حجب عنه ذلك، لأنَّ من نتائج السحر الوقوع في الوهم والخطأ - حاشا رسول الله صلى الله عليه وآله من ذلك - وأنّ هذا مما يُنافي حالة العصمة له، لأنّه صلى الله عليه وآله معصوم من الخطأ والسهو ومن الصغائر والكبائر، وهو لاينطق إلاّ عن وحي، قال تعالى: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْـهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[٢٢]، فهذا مصداق لما يقوله أهل العلّم في عصمته صلى الله عليه وآله فكيف يجوز على النبي صلى الله عليه وآله أن يكون مسحورا بمقتضى الرواية الأولى التي تقول (سُحِر حتى كان يرى أن يأتي النساء ولا يأتيهن) فوقع بالخلط والخطأ والتوهم وعدم إصابة الحقيقة، وهو ما يُضعف حجته في كونه نبيا يأخذ امره من السماء، وهو يخلط ويسهو ويتوهمّ.

إنّ ما ذُكِرَ في هذه الرواية هو جرأة على رسول الله صلى الله عليه وآله في اتهامه بما لا يجوز عليه.

ثمّ لماذا اختار الراوي قضية إتيان النساء لوصف مقدار تأثير السحر على النبي صلى الله عليه وآله ، دون غيرها من الأُمور التي تقع للمسحور، وإنّي لأحسب ذلك جرأة أُخرى عليه صلى الله عليه وآله مع إساءة أدب بحقه صلى الله عليه وآله، لأنّ من وراء مثل هذه الرواية بُعداً أخلاقياً لتصوير النبي صلى الله عليه وآله زير نساء لم يكن همّه إلاّ هذه المسألة حتى في حالة سحره، وربّما يتساءل سائل ويقول كيف يكون حاله صلى الله عليه وآله مع النساء لو كان غير مسحور، ليرموا بهذه الرواية رسول الله صلى الله عليه وآله في قضية الجنس، وأنّ غاية همّه ذلك، لا شيئاً آخر غيره من نحو تبليغ الرسالة وغيرها .

وهناك مسألة أخرى، ففي الرواية الأولى تحكي أنّ الرسول صلى الله عليه وآله هو الذي أتى الى بئر ذروان واستخرج السحر بنفسه، فإذا كان مريضا فأنّى يكون له ذلك، وهو أضعف ما يكون، وقد لبث في مرضه المزعوم بالسحر ستة أشهر .

في حين تذكر الرواية الثانية أنّه اشتكى من مرضٍ مسحورا أياما، وأنّه أرسلَ الى ذلك البئر مَنْ يجيء له بالعقد ليحلّها، فتضاربت الأخبار في ذلك، وهذا مما يستدعي

سقوط الروايتين فضلا عما أوضحناه سابقا .

وهذا مما يدعونا الى القول أنّ السورتين لم يكن لهما سببا مباشرا للنزول، وإنّما نزلتا للاعاذة باسم الله سبحانه ممّا يقع فيه المؤمنون من إصابة العين والسحر والمرض بدلا ممّا كان مستعملا قبلها، وأنّ هذه التعويذات ربّما تكون مناسبة جدا لما عليه حال العرب المسلمين والمشركين في بدء الدعوة الإسلامية بمكة، من سيطرة السحر والسَحرة المشعوذين المرتبطين بشياطين الجن على نفوس الناس، إذ إنّ المسلمين الأوائل في مكة لا زالت تعتمل في نفوسهم هذه الشعائر السحرية فضلا عن المشركين فأبدلها الله تعالى بخير من التعويذات السابقة بآيات من آيات الله سبحانه المفعمة بالفيض الإلهي الحافظ من كلّ شر وسوء ومرض.

فضلا عن ذلك فقد ذكر علماء القرآن أنّ هاتين السورتين قد أخبر بهما رسول الله صلى الله عليه وآله من دون سبب مباشر للنزول، فقد روي عنه صلى الله عليه وآله قوله: «أُنزلت عليَّ الليلة آيات لم يُرَ مثلهن ﴿ **قُلْ اعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ** ﴾ و﴿ **قُلْ اعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ** ﴾ »)[٢٣]، فعندما حدّث بذلك لم يكن به علّة أو مرض بل أراد صلى الله عليه وآله أن يبيّن فضلهما عن سواهما من التعاويذ التي كانت يُعيذ بها المرضى والمسحورين من الناس، وبما يُناسب حالة المجتمع الذي كان يعيش الشعوذة حتى أصبح السحر جزءً من شعائرهم الدينية، فابدله بخير من تلك بهاتين السورتين.

هذا البحث يقودنا الى أنّهما ليستا مدنيتين بعد سقوط رواية السحر، بل هما مكيتان، وقد ذهب كثير من العلّماء الى مكيتهما، منهم قتادة بن دعامة السدوسي وابن الضريس وأبو عبيدة في «فضائل القرآن». وأبو بكر بن الأنباري وأبو محمد بن الحارث بن ابيض[٢٤]، وكذلك الزركشي[٢٥]، ومن المستشرقين نولدكه إذ عدّهما من العهد المكي الأول اي من مستهل البعثة النبوية الى السنة الخامسة منها، وكذلك المستشرق كانون سل فقد اقتفى فيما تعلّق بتواريخ وترتيب سور القرآن أثر نولدكه في عمله «تأريخ القرآن» إذ يبدو له أنّه الكتاب الأفضل والأكثر موثوقة في هذا المجال)[٢٦] ثم

يرسم جدولا ويضعهما في العهد المكي الأول.

فضلا عن ذلك أسلوب السورتين التي انطبع بطابع عموم السور المكية المتمثّل بقصر السورة والإيقاع المتسارع، وعدم انطباق ضوابط السور المدنية التي ذكرها العلّماء عليهما وذكر الزرقاني ضوابط المدني وحدّدها بما يأتي:

١- كل سورة فيها الحدود والفرائض فهي مدنية .

٢- كل سورة فيها إذُن بالجهاد وبيان لأحكامه فهي مدنية .

٣- كل سورة فيها ذكر المنافقين فهي مدنية [٢٧].

هل المعوّذتين من القرآن الكريم ؟

عندما جُمِعَ القرآن في العصر الإسلامي الأول ظهر اختلافٌ واضحٌ في ترتيب السور القرآنية وعددها، عند الصحابة (رضوان الله عليهم)، وتسّرب الاختلاف الى كُتَّاب الوحي أنفسهم، فمنهم مْنَ يُقدّم سورة ويُؤخّر أخرى خلافا لصاحبه الذي عاش نزول الوحي، ولم يسلم حتى النص فنجد تعدّداً في قراءة الآية الواحدة أو جزء منها من مصحفٍ لآخر، وكذلك اختلفوا في خطوط المصاحف ففي قوله تعالى ﴿**ذَلِكَ بِانَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا**﴾ [٢٨]، قد (قال سلمان قرأت على النبي ﷺ ذلك بأنّ منهم قسّيسين ورُهبانا «قال فاقرأ ذلك بأنّ منّهم صدّيقين ورهباناً جميعاً» [٢٩]، فالاختلاف كان واقعا في عهد النبي ﷺ، وكان يصحّح لهم، فما بالك بعد وفاته، وفي قوله سبحانه ﴿**وَانْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ [٣٠]، فقد حدّث أبو بكر السجستاني (ت٣١٦هـ) قال (حدثنا عبد الله حدثنا نصر بن علي عن مسلم بن إبراهيم عن صدقة وحده، ولم أضبط آخر الآية) [٣١] .

وأمّا اختلاف الخطوط فقد نُقل عن قوله سبحانه ﴿ **يَسْالُونَ عَنْ انْبَائِكُمْ**﴾ [٣٢] أنّ السؤال كُتِبَ بغير ألف (يسلون عن أبنائكم)، ومنهم من ذهب الى أنَّ قوله سبحانه

«إنْ هذان لساحران» سواء لـ (إنْ هذيْن لساحرين)»[٣٣].

فضلا عمّا أُضيفَ الى القرآن ما ليس منه، أو نقص عنه، ففي المصحف العثماني مئة وأربع عشر سورة، وهو المتفق عليه الى عصرنا الحاضر، أولها الفاتحة وآخرها الناس في حين كان في مصحف عبد الله بن مسعود مئة واثنا عشر، لم يكن فيها المعوّذتان، لشبهة الرُّقْية وفي مصحف أُبيّ مئة وست عشر، إذ عَدَّ دعاء الاستفتاح والقنوت في آخره كالسورتين، وتسميان سورتا الخلع والحفد، وهما دعاء كُتِبَ بعد الختمة[٣٤]، فدعاء الخلع هو: بسم الله الرحمن الرحيم «اللّهم إنّا نستعينُك ونستغفَرك * ونُثني عليك ولا نكْفُرك * نخلَع ونتركُ مَنْ يَفجُرك».

أمّا دعاء الحفد فهو: (بسم الله الرحمن الرحيم. اللّهم إيّاك نعبُد * ولك نُصلي ونسجد * وإليك نسعى ونحفدُ * ونرجو نعمتَك * ونخشى عذابك إنّ عذابك بالكفّار ملحق)[٣٥]، وسمّاهما نولدكه بصلاتي القنوت[٣٦] وكان المستشرق «همر» أول من نشر نص السورتين، وغير ذلك من نسب الى مصحف أُبيّ، لكن شكّك في صحة أكثرها[٣٧].

بيد انّنا نجد أُبيا لم يجرِ جواباً شافياً عندما سُئل عن حَكّ المعوِّذتين من قِبل عبد الله بن مسعود فقد نقل عن زر بن حُبيش (ت ٨٢ هـ) أنّه قال: (قلتُ لأُبيّ بن كعب: إنّ ابن مسعود كان لا يكتب المعوِّذتين في مصحفه؟ فقال: اشهد أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أخبرني أنّ جبرائيل عليه السلام قال له ﴿ **قُلْ اعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ**﴾[٣٨] فقلتها، فقال: ﴿ **قُلْ اعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ**﴾[٣٩] فقلتها، فنحن نقول ما قاله النبي صلى الله عليه وآله)[٤٠]، وقد روى هذا الحديث الهيثمي في مجمع الزوائد والبيهقي في سننه وغيرها[٤١]، وقال ابن حجر: (و اختُلف على أُبيّ بن كعب في اثبات المعوِّذتين)[٤٢]، وفي هذا لبْس، إذ لم يثبت أو ينفي أنّهما من الله تعالى وفق الرواية، قال الشيخ الكوراني (ومعنى كلام أُبيّ ابن كعب كما تدّعي هذه الروايات أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يصرح بأنّ المعوِّذتين سورتان بل قال لي جبرائيل: ﴿**قُلْ أَعُوذُ**

بِرَبِّ الْفَلَقِ، قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ...﴾ فلم ينصّ النبي على أنّها سورتان، ولو قال إنّهما من قول جبرائيل، فقد يكون جبرائيل علّمه إيّاها ليعوذ بهما الحسنين فقط، وليس لتكون جزء من القرآن)[٤٣]، لكن يُردُّ على ذلك أنّ أُبيّاً كان قد اثبتهما في مصحفه سورتين، قبل أن يسأله زر بن حبيش والأخير كان تابعيا، ثم لماذا لم يسأل زرُّ بن حبيش عبدَالله بن مسعود عن حكِّ المعوِّذتين وقد قرأ عليه[٤٤]، بل كان الأوْلى أن يسأل أُبيّاً عن إدراج سورتي الحفد والخلع اللتين قيّدهما في مصحفه بحسب ما ورد في الروايات.

ويعزو بعض المعاصرين إسقاط المعوِّذتين من القرآن كان بدافع سياسي[٤٥]، وخاصة بعد سيطرة التيار الأموي على السلطة في عهد عثمان، ومن ثم في عهد معاوية وما بعده .

إذ كان هذا التيار يعمل بخفاء على إثارة هذه الفتن بقصد الإيقاع بالرموز الاسلامية التي عاصرت الرسول محمد ﷺ لأنّهم كانوا يمثّلون التيار الأقوى آنذاك، فنسبة هذه القضايا إليهم تُضْعِفُ مركزهم بوصفهم مراكز قوى مؤثّرة في مسيرة المسلمين فالإيقاع بهم من خلال نسبة الخلط والزيادة والنقصان في مصاحفهم يؤدّي الى اهتزاز مواقعهم في نفوس المسلمين والابتعاد عنهم وسيطرة قوى الظلام على مسيرة المسلمين، ومنّ ثمّ عمل ما يحلو لهم وتثبيت أقدامهم في الحكم .

فمثلا هم استغلوا عدم إثبات سورتي الحفد والخلع اللتين قال بهما عمر بن الخطاب، فعمدوا الى إثارة قضية المعوِّذتين كمقابل لتلك السورتين، بقصد نسبة النقص والخلل وإشاعة عدم الثقة، فسخروا ممّن يعتقد أنّهما من القرآن ويقرأ بهما في الصلاة فقد روى أحمد في مسنده عن حنظلة السدوسي قال: (قلتُ لعكرمة: إنّي اقرأ في صلاة المغرب بقل أعوذ برب الفلق، وقل أعوذ بربِّ الناس وإنّ ناسا يعيبون ذلك عليّ .. فقال: وما بأس بذلك، اقرأهما فهما من القرآن)[٤٦]، وهذا عمل أكبر من تأثير عبد الله بن مسعود، وهو عادة لا يحدث من دون علم السلطة الحاكمة [٤٧] .

فلو كانت السلطة لا ترغب في ذلك فيكون من المُحال إشاعة مثل هذا الأمر بين عامة الناس، فتسرّبت هذه الأقوال الى كتب المفسرين وعلوم القرآن واستغلها المستشرقون لضرب القرآن ونفي نسبته الى الله تعالى، فهذا نولدكه يشك في نسبة التعويذتين الى القرآن، بل ذهب الى أبعد من ذلك عندما نسب الخرافة والوثنية الى النبي محمد صلى الله عليه وآله فقال: (نتوقع أنّ النبي لم يبتكر تلك السور تماما بل قام بتعديل نموذج قديم متناقل مانحا إيّاه معنىً إسلامياً ـ الآيات الثلاثة الأخيرة[٤٨] – وهذا أكثر من نصف النص ـ من المعوِّذتين وثنية الطابع، وربما كان تعديلها قد بدا في وقت مبكرٍ ضرورياً، إذ شارك الإسلام الوثنية والاعتقاد بوجود أرواح شريرة معادية للبشر، لكنّه لم يلجأ لطلب العون من إلهٍ آخر غير الله الواحد. أمّا موقعها في آخر القرآن فيعود بحسب اعتقادي الى الخرافة نفسها التي تدفع بالمسلمين حتى يومنا هذا الى بدء كل تلاوة قرآنية بقول « أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»)[٤٩] .

إذن القضية تعدّت عبد الله بن مسعود وأُبيّ عندما انتشرت بين العامة، فضلا عن الخاصة، إذ نجد لها بُعدا تأريخيا يتجاوز حدود الزمن الذي عاشه الأمويون الى ما شاء الله تعالى أن يمتدّ الزمن باتباعهم ومؤيديهم .

لكنّنا نقول إنّ المعوِّذتين من القرآن، لا مجال للشك معه أنّهما قرآن مُنّزل على رسول الله صلى الله عليه وآله، إذ وردت عدة أحاديث في قرآنيتها، فقد جاء (عن عقبة بن عامر الجهمي عن النبي صلى الله عليه وآله قال: « قد أنزل الله عليّ آيات لم يُر مثلهن ﴿ **قُلْ اعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ**﴾ الى آخر السورة ـ و﴿ **قُلْ اعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ**﴾ الى آخر السورة)[٥٠]، ونُقل عنه أيضاً حينما قال: (أمرني رسول الله صلى الله عليه وآله أن اقرأ بالمعوِّذتين في كُلِّ صلاة)[٥١]، وروى الهيثمي روايات عدّة في إثبات أن المعوِّذتين من القرآن[٥٢]، حتى أفتى بعضهم بكفر من يجحدهما، قال القسطلاني: (وقع الخلاف في قرآنيتهما ثم ارتفع الخلاف ووقع الاجماع، فلو انكر أحد قرآنيتهما كفر»[٥٣] .

إنّ ما تعرضت له هاتان السورتان لم يكن عملاً اعتيادياً، وانّما كان بتدبير أيدي

خفية وكانت تهدف الى ما يأتي:-

١- إسقاط الرموز الإسلامية المتمثلة بالصحابة الاجلاء بإيراد هذه الشبهات.

٢- التشكيك بالقرآن الكريم.

٣- زرع جذور الفتنة في المجتمع المسلم، فعندما أُسقطت سورتا الحفد والخلع عملوا على إسقاط ما يقابلهما من التعويذتين، والقصد شق عصا المسلمين آنذاك بقصد السيطرة عليهم.

بل تعدّى أثر ذلك الى ما بعد الفتنة بقرون، فقد ظهرت قضية إسقاط سورة النورين من القرآن ويُقصد بالنورين محمدٌ صلى الله عليه وآله وعليٌّ عليه السلام وسأقتطع منها ما يهم البحث، (بسم الله الرحمن الرحيم: يا أيّها الذين آمنو آمِنوا بالنورين أنزلناهم يتلوان عليكم آياتي ويحذراكم عذاب يومٍ عظيم * نوران بعضهما من بعض * وإنّا لسميع عليم * انّ الذين يوفون بعهد الله ورسوله في آيات لهم جناتُ نعيمُ * والذين كفروا من بعد ما آمنوا بنقضهم ميثاقهم وما عاهدهم الرسول عليه يُقذَفون في الجحيم * ظلموا أنفسهم وعصوا الوحي والرسول * أولئك يسقونَ من حميم * ..... وانّ علياً لمن المتقين * وانّا لنوفيه حقه يوم الدين * وما نحن عن ظلمه بغافلين * وكرّمناه على أهلكَ أجمعين * وإنّه وذريته لصابرون *...) الى آخرها حتى بلغ عدد آياتها ٤٢ آية[٥٤]، وقد رفضها علماء الشيعة قاطبة وتبرّؤا منه أشدّ البراءة، وعدّوها ممّا افتُريَ بها عليهم، وانّهم يؤمنون بالقرآن الذي هو بين الدفتين من سورة الفاتحة الى سورة الناس.

إنّ سورة النورين هذه فِرية أخرى دستها الأيدي الخفية لأجل استمرار التشكيك بالقرآن العظيم، وأنّ الشيعة منها بُراء، وأنّها من المستحدثات التي لم تُعرف في عصر صدر الإسلام، ولو كانت موجودة لأظهرها ائمة آل البيت عليهم السلام، وخاصة في عصر الإمام علي عليه السلام إذ كانت مقاليد الدولة والحكم بيده، وكان هو الأوْلى من غيره

أن يظهرها، فضلا عن ذلك أنّ الإمامَ عليّا عليه السلام وأصحابَهُ كانوا فئة قوية في عهد عثمان، وقد جَمعَ الناسَ آنذاك على قراءة مصحف الإمام لكن لم يُعلمْ شيءٌ عن هذه السورة.

وكذلك فإنّ نولدكه يُرجِع هذه الوثيقة (سورة النورين) الىَ زمنٍ بعيد عن صدر الرسالة الإسلامية وقد اظهرها المستشرق الفرنسي (غارسين دي ساي) (١٧٩٤م ـ ١٧٢٨م) يقول نولدكه: (أول من نقل نصها الى أوربا ـ متّبعا الكتاب الفارسي دابستا في مذاهب الذي ألّفه محسن فاني الذي عاش في منتصف القرن السابع عشر ـ هو المستشرق الفرنسي غارسين دي تاسي)[٥٥] .

إذ لم يُعرف لهذا النص أثر قبل هذا التأريخ، ولعلّ الميرزا كاظم بيك، هو أول مسلم عثر على هذا النص، ولم يكن يعرفه ألاّ بعد نشره في فرنسا[٥٦]، فنفى أصالتها إذ يراها محاكاة ضعيفة للقرآن، ويقول بأنّها لا تحوز على سندٍ موثوق ولم يتعّرض لذكرها أي مؤلفٍ في القرون الأولى فضلا عن ضَعف أسلوبها عمّا في أسلوب القرآن[٥٧].

وبمراجعة سريعة لهذه الوثيقة نجد فيها من التناقضات والافتراءات ما هو واضح للعيان، فمثلا في صدر الآية الأولى يقول: (يا أيّها الذين آمَنوا آمنوا بالنورين أنزلناهما يتلوان عليكم آياتي ..)، ولم يرد في القرآن أنّ الله تعالى أنزل محمداً صلى الله عليه وآله وعليّاً على الناس بل أنزل القرآن على صدر محمد صلى الله عليه وآله، وفي الآية "٤" يقول (إنّ الذين يُوْفون بعهد الله ورسوله في آيات لهم جناتُ نعيم) فأيّ آيات تلك التي يوفون بها بعهد الله ورسوله كي تكون لهم جنات نعيم، فنكّر ما حقّه التعريف، فأبهم القولَ فضاعت معه الحقيقة، ثم جاء في الآية " ١٠ " قوله: (إنّ الله قد أهلك عاداً وثمود بما كسبوا وجعلهم لكم تذكرة فلا تتقون) اذ قدم (لكم) على (تذكرة) أي: قدّم ما هو أقل أهمية على المهم، ثم أردفه بـ (فلا تتقون) في حين أنّ السياق يدعو الى الاستفهام الاستنكاري، ليقول: (أفلا تتقون) على وفق أسلوب القرآن فبدى النص ركيكاً، وكذلك قوله في الآية (١٦) (الذين يوفون بعهدك إنّي جزيتُهم جناتُ النعيم)،

فالصحيح (الذين يوفون بعهدهم) لأنّهم هم الذين عاهدوا محمدا ـ على زعمهم، فهم الأوْلى بأن يحافظوا على عهدهم له، ثم قوله في الآية (١٩)، في الإمام علي عليه السلام، اذ يزعمون: (و إنّا لنوفيه حقّه يوم الدين)، وكأنَّ كاتب هذا المقطع من النص يومئ الى قضية السقيفة حين نُحِّيَ الإمام عليّ عليه السلام عن حقّه بالخلافة، وهذا الأمر غير واقع أصلا لأنّ النص يُفترض أنّه وُضع في حياة النبي محمد صلى الله عليه وآله والتنحية حصلت بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وآله الى غير ذلك من الافتراءات والتُهم السخيفة تجدها في مظانها(٥٨) .

عوداً على بدء، نجد أنّ مسلسل الافتراءات بدأ مع صدر الإسلام وقد يستمر مادامت التيارات التكفيرية ذات الامتداد الأموي تهيمن على مساحات واسعة من بلاد المسلمين، فابن مسعود لم يكن وحده المستهدف من هذه الافتراءات ولا أُبيّ بن كعب، بل عموم المسلمين .

ولعلّ من دواعي البحث أن نمضي مع ابن مسعود في فحص الأقوال والروايات التي نسبت له حكَّ المعوِّذتين من مصحفه حتى صوّرته حاملَ راية العداء لهما ـ والعياذ بالله ـ وتنقلُ إصراره على حذفها، ومن هذه الروايات ما روي في مسند أحمد (عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: كان عبد الله يحكُّ المعوِّذتين من مصاحفه ويقول إنّهما ليستا من كتاب الله تبارك وتعالى)(٥٩) وكذلك رواه الهيثمي عن عبد الله بن أحمد والطبراني (٦٠)، وروي أيضاً: (عن عبد الله أنّه كان يحكّ المعوِّذتين من المصحف، ويقول: إنّما أُمِرَ النبيُ صلى الله عليه وآله أن يتعوّذ بهما، وكان عبد الله لا يقرأ بهما، ورواه البزار والطبراني ، ورجالهما ثقات، قال البزار: لم يُتابع عبد الله أحدٌ من الصحابة، وقد صحَّ عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قرأ بهما في الصلاة وأُثبِتَا في المصحف)(٦١)، ونقل أيضاً ابن شبة (عن عبدالرحمن بن يزيد: رأيتُ ابن مسعود يحكّ المعوِّذتين من المصحف، ويقول: لا يَحِلُّ قراءة ما ليس منه)(٦٢) .

غير انّ الإمام الشافعي لا يأخذ بهذه الروايات لما روي عن عبدالرحمن بن يزيد خلاف ذلك، إذ يروي الشافعي في كتاب الأم ويقول: (أخبرنا وكيع عن سفيان الثوري عن أبي إسحق، عن عبدالرحمن بن يزيد قال: رأيت عبد الله يحكّ المعوِّذتين من المصحف ويقول: لا تخلطوا به ما ليس منه ـ ثم قال عبد الرحمن ـ وهو يروي عن النبيﷺ أنّه قرأ بهما في صلاة الصبح وهما مكتوبتان في المصحف الذي جمع على عهد أبي بكر ثم كان عند عمر ثم عند حفصة ثم جمع عثمان عليه الناس، وهما من كتاب الله عزوجل، وأنا أُحبُّ أن أقرأ بهما صلاتي)[٦٣]، أيّ إنّ الشافعي كان يصلّي بالمعوِّذتين، ومن العلماء من يقول بقرآنيتهما من نحو القاضي أبو بكر وابن حزم والفخر الرازي وابن حجر وابن قتيبة[٦٤] .

وهو رأي الشيعة قاطبة أيضاً إذ أكّدوا قرآنية السورتين بالأحاديث الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهو إجماع رأيهم كما ذكر الشيخ الطوسي والحر العاملي والمحقق البحراني[٦٥] .

وذُكر أيضاً نقلا عن ابن مسعود أنّه رجع عن قوله ـ إن صحّ ذلك عنه أصلاً ـ إلى قول الجماعة، أي: عدّهما من القرآن، كما يقـول عموم المسلمين بذلك، وأنّ الصحابة أثبتوهما في القرآن [٦٦].

وقد حكى علم الدين السخاوي (توفي سنة ٦٤٣ هـ) فضلَها وفضلَ من عمل بها في روايات عدّة عن جبير بن مطعم وفروة بن نوفل وعبدالله بن حبيب وعائشة وعقبة بن عامر، مسنداً خبرهما الى السماء ومدلاً على قرآنيتهما[٦٧] .

فضلا عن ذلك أنّ القراءة المنسوبة الى عاصم بن أبي النجود، وهي القراءة التي يُقْرَأ بها القرآنُ في يومنا هذا، كانت عن عبدالله بن مسعود، في أحد طرقها، وفيها المعوِّذتين .

المعوَّذتان في القراءات القرآنية:

بعد أن استعرضتُ بعض ما جاء من الروايات في المعوِّذتين في كتب الحديث وعلوم القرآن وغيرها، لا بُدّ من مراجعتها في القراءات القرآنية إذ تعدّ القراءات مصدراً مهماً لتوثيقها، ولأُضيفَ ما يؤيّد قرآنيتهما خلافاً لما ذكَرَتْهُ بعضُ المصادر، غير أنّ هذا يحتاج الى وقفة طويلة ونظرة عميقة لأجل ايجاد خيوط تواصل مع ما ذُكِرَ من الروايات السابقة.

إنَّ مسالة الوثاقة في القراءات القرآنية مسألة في غاية الأهمية بسبب من اختلاف القرّاء مع بعضهم في ايراد النص القرآني الكريم، فضلا عن الجمع والتدوين، ومعلوم أنّ النبي ﷺ هو أول قاريء للقرآن، إذ نزل على صدره، وكان يتعاهده ﷺ مع جبرائيل عليه السلام كلّ سنة في شهر رمضان فيقرأه عليه، قال ابن عباس: (كان رسول الله ﷺ أجود الناس، وكان أجود ما يكون في شهر رمضان حين يلقاه جبرائيل في كلِّ ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فرسول الله ﷺ أجود بالخير من الريح المرسلة)[٦٨] فيعلم معناه وتأويله وتفسيره وأحكامه، ثم يقوم ﷺ بتعليم ذلك الصحابة ليكون لهم منهاج عمل في يومهم وليلتهم حتى أنّك لم تجد من الصحابة أيام نزول الوحي من يحتاج منهم الى الاجتهاد في فهم النصّ لأنّ مفسرّه ومؤوّله موجود بينهم، وكذلك لم يختلفوا في النصوص القرآنية وخاصة في العهد المكي لأنَّ القرآن نزل بلغة قريش، والصحابة كلُّهم من قريش، لكنّ الاختلاف وقع في العهد المدني رغم وجود النبي ﷺ بين ظهرانيهم، بسبب من اختلاط بعضهم مع اليهود، الذين كانوا يرطنون بلغة لا يفهمها العرب، وأرجَع المستشرق الالماني يوهان فك ذلك الى وجود اليهود فقال: (كان يهود المدينة على عهد محمد ﷺ ينطقون لهجة تختلف كثيراً عن لغة السكان الآخرين بالمدينة، بحيث لم تكن مفهومة لهم، فقد روي عن عبد الله بن عتيق أنّه كان يرطن باليهودية)[٦٩]، ولعلّ هذا الأمر كان يُومئ الى حالة تأخذ بلغة الآخرين الى الاختلاف عن لغة أصل النص القرآني، أي لابُدّ من أن يظهر أثرها فيه

ولو بعد مدة من الزمن.

لذا نجد بعضَ الكتّاب المحققين يَرَوْن أنّ هناك كثيراً من القراءات القرآنية قد ظهرت في العالم الإسلامي قبل ظهور القراءات السبع وربما على عهد عثمان وقبله بقليل، حتى قال الناس قراءة ابن مسعود وقراءة أُبيّ وقراءة سالم(٧٠)، فكان لتعدّد القراءات في عهده حافزاً على جمع القرآن على قراءة واحدة، (قال القاضي أبو بكر في الانتصار: لم يقصد عثمان مقصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنّما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وإلغاء ما ليس كذلك وأخذهم لمصحفٍ واحدٍ باتفاق المهاجرين والأنصار لمّا خُشي باختلاف أهل العراق والشام في بعض الحروف)(٧١)، وبقي الوضع على ما هو عليه الى أن جاء ابن مجاهد (توفي سنة ٣٢٤هـ) فسبّع القراءات ووحدّها، وكان اختيارهُ على أساسٍ جغرافي(٧٢)، وهم :-

١- في مكة عبدالله بن كثير (ت ١٢٠هـ).

٢- في المدينة نافع بن عبدالرحمن (ت ١٦٩هـ) .

٣- في الشام عبدالله اليحصبي المشهور بابن عامر (ت ١١٨هـ) .

٤- في البصرة أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ) .

٥- في الكوفة علي بن حمزة الكسائي (ت ١٨٩هـ) .

٦- في الكوفة حمزة بن حبيب الزيات (ت ١٥٦هـ) .

٧- في الكوفة أيضاً عاصم بن أبي النجود (ت ١٢٧هـ)، وقد قرأ على زر بن حبيش وهو الذي قرأ على عبدالله بن مسعود، وقرأ عاصم كذلك على أبي عبد الرحمن السلمي (ت ٧٤هـ)، الذي قرأ على الإمام علي بن ابي طالب عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وكان الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ أول من جمع القرآن في مصحفه من قلبه(٧٣) .

اتّصف هؤلاء القراء بالإمامة والعلم، فظهرت قراءاتهم مقبولة عند المسلمين، وإنّ الاختلاف بينهم يقع بسبب من اختلاف اللهجات أو شَكْلِ القرآن الإمام الذي

أرسله عثمان فضلا عن سندها عن النبي محمد صلى الله عليه وآله، كما يذهب الى ذلك أغلب العلماء[٧٤]، وقد خرج الدكتور محمد حسين الصغير برأي جديد بعد أن اطّلع على آراء مَنْ سبقه في موضوع القراءات، فقال: (يمكننا أن نخرج برأي جديد نخالف فيه مَنْ سبقنا الى الموضوع، فنعتبر كلاّ من شَكْل القرآن، وطريقة الرواية الى النبي، وتعدّد اللهجات العربية، قضايا ذات أهمية متكافئة باعتبارها مصادر من مصادر القراءات، كُلاًّ لا يتجزّأ، وإلاّ فهي ـ على الأقل ـ أسباب عريضة في نشوء القراءات ومناهج اختلافها)[٧٥]، بمعنى أنّ هناك قراءة واحدة، وهي التي جُمِع عليها القرآن في عهد عثمان على لغة قريش، التي هي الأفصح من بين لغات العرب وأمّا ما ظهر من اختلاف عن هذه القراءة فكان مصدره ما ذُكر .

ويؤيد ذلك ما أمَر به عثمان لدى استنساخ القرآن إذ قال (إذا اختلفتم، أنتم وزيد بن ثابت بشيء من القرآن، فاكتبوا بلغة قريش، فإنّما نزل بلسانهم)[٧٦]، وقد نُهي عن قراءة القرآن بغير هذه اللغة، إذ ذُكِرَ (إنّ عمر كتب الى ابن مسعود أمّا بعد، فإنَّ الله تعالى أنزل القرآن بلغة قريش، فإذا أتاك كتابي هذا فأقرِئ الناس بلغة قريش، ولا تُقرئهم بلغة هُذيل)[٧٧]، غير أنّ هذا الأمر لم يستمر طويلا، فقد دبّت الاختلافات في لغة النص القرآني القرشية، لكنّها كانت ضيقة النطاق، لأنّ القرآن الذي اجتمع عليه المسلمون إلى يومنا هذا هو ذات القرآن الذي نزل به الوحي على صدر الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله، وقد وُسِمَ بقراءة حفص عن عاصم بن أبي النجود الكوفي وقد حوى على المعوِّذتين (سورة الفلق وسورة الناس) في آخره، ولم ينكرهما، ونقرأ بهما الى اليوم.

وكان عاصمٌ بن أبي النجود من القراء المجوّدين، وهو الإمام الذي انتهت اليه رئاسة الإقراء بالكوفة، وقراءته هي قراءة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه، وقد أخذ القراءة عرضا عن زرّ بن حبيش (توفي سنة ٨٢هـ) وأبي عبدالرحمن السلمي (ت٧٤هـ)، وأبي عمرو الشيباني، وقد روى عنه حروفاً من القرآن

الكريم أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ)، والخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ) وغيرها[٧٨].

إنّ عاصما يروي قراءته عن هؤلاء الذين أخذوا قراءتهم عن النبي محمد ﷺ، فهي قراءة معتبرة ووثّقها علماء القراءات لأنّها كانت عن الرسول ﷺ بثلاث طرق، قال حفص: (قال لي عاصم، ما كان من القراءة التي أقرأتك بها فهي القراءة التي قرأتُ بها على أبي عبدالرحمن السلمي عن عليّ، وما كان من القراءة التي أقرأتها أبا بكر بن عياش فهي القراءة التي كُنت أعرضها على زر بن حبيش عن ابن مسعود)[٧٩]، ومعلوم أنّ قراءة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وعبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) كانت عن رسول الله ﷺ، وهما من أقرب الصحابة اليه.

اتصف عاصم بن أبي النجود بالفصاحة (قال أبو بكر بن عياش: لا أحصي ما سمعتُ أبا إسحق السبيعي يقول: ما رأيت أحداً أَقْرَأَ للقرآن من عاصم بن أبي النجود، وقال يحيى بن آدم حدثنا حسن بن صالح: قال ما رأيت احداً قط، كان أفصح من عاصم إذا تكلمّ كاد يدخله خيلاء، وقال ابن عياش، قال لي عاصم: مرضتُ سنتين فلما قمتُ قرأت القرآن فما أخطأتُ حرفاً)[٨٠] وقد وثّق قراءته أبو زرعة وجماعة، وحديثه محل صدقٍ وسأل عبد الله بن أحمد أباه عن عاصم، فقال فيه: إنّه رجل صالح خيّرٌ ثقة، وسأله أي القراءة أحبُّ اليك، قال قراءة أهل المدينة فإن لم تكن فقراءة عاصم [٨١].

غير أنّ هناك من ضَعَّف قراءة أهل المدينة لابتعادهم عن النحو وتساهلهم فيه، قال المستشرق يوهان فك: (في قراءات القرآن المدنية يُلاحظ نوع من التساهل في الشؤون النحوية، فهذا نافع (ت ١٦٩ هـ)، يقرأ في الآية (١٠) من سورة الأعراف، معائش، بالهمزة بدل: معايش، فعامل لفظ المفرد «معيشة» كما لو كان على وزن فعيلة، وكون الصيغ المشتقة غامضة على أنّ النحاة قد رفضوا دائما الاعتراف بمثل هذه الصيغ الجديدة)[٨٢].

لكن هناك من يذهب الى أنَّ ما اتفق عليه عاصم ونافع هو المختار من القراءات، فقراءة هذين الإمامين أوثق القراءات وأصحّها سنداً وافصحها في العربية، ولم يُسقط الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨هـ) من تصنيفه للقرّاء قاريء المدينة نافع بن عبد الرحمن(٨٣)، كما ذكر الدكتور محمد حسين الصغير في دراسته للقراءات القرآنية(٨٤)، ويتلوهما في الفصاحة خاصة قراءة أبي عمرو بن العلاء والكسائي(٨٥) .

ومما يبعث على الاطمئنان أيضاً أنّ كلّ قرّاء الكوفة قد أخذوا قراءتهم عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أو عبدالله بن مسعود أو كليهما معا(٨٦)، وإنّ إثبات المعوِّذتين في قراءاتهم دليل على أنّ عبدالله بن مسعود لم ينفيهما من مصحفه وعُرَف عن الإمام عليّ عليه السلام فيما نقله عنه آل البيت عليهم السلام إنّ المعوِّذتين عندهم من القرآن وكانوا يُصلّون بهما، ويتَّهمون منَ يقول بعدم قرآنيتهما .

وربما كان نفيهما قد وقع سهوا من ناسخ أو خطأ، فقد ذكر ابن النديم فيما ينقله، أنّ النسّاخ لم يتفقوا على مصحفٍ واحد لعبد الله بن مسعود، قال: (قال محمد بن إسحق: رأيت عدّة مصاحف ذكر نسّاخها أنّها مصحف ابن مسعود ليس فيها مصحفان متفقان وأكثرها في رقِّ كثير النسخ، وقد رأيتُ مصحفا قد كُتِبَ منذ مائتي سنة فيه فاتحة الكتاب)(٨٧)، مع أنّ ما يُشاع عن ابن مسعود أنّه لم يكتبها في مصحفه.

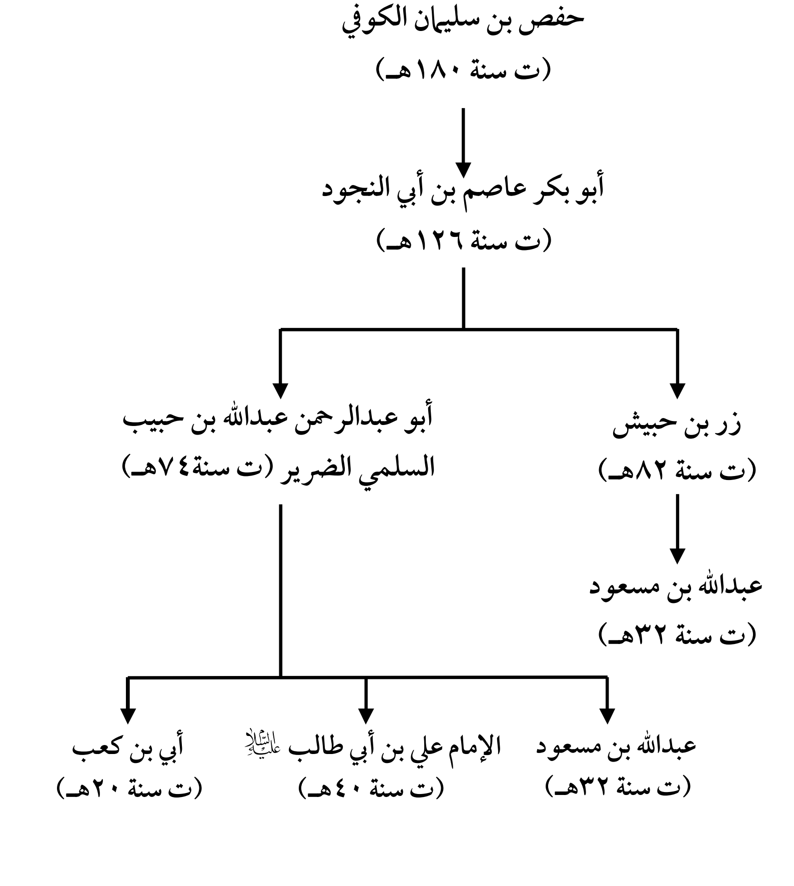
إذن لا يمكن الإطمئنان أبدا الى قول من قال بأنّه لم يثبت المعوِّذتين في مصحفه، فضلا عن ذلك أنّ المصحف الإمام الذي نُسِخَ في زمن عثمان وبُعِث بنسخه الى الأمصار لم يعترض عليه أحدٌ، لا ابن مسعود ولا غيره، وقد ثُبِّتت فيه المعوِّذتان.

وأمّا اعتراضه على ما تناقلته الروايات فهو ما كان بسبب من عدم إشراكه في جمع المصحف، وكان هذا الأمر قد سرى على غير ابن مسعود من كبار الصحابة كالإمام علي عليه السلام وغيره، واختصار الجمع على قراءة زيد بن ثابت، وهذا الأمر لا يخلو من دافع سياسي.

ثم إنّ القراءة التي أخذها القرّاء عن مشايخهم كانت مشافهة أو سماعا فهي سُنةٌ متبعة لا مورد فيها للاجتهاد، فأخذ عاصم مثلاً عن زر بن حُبيش عن عبدالله بن مسعود، وكذلك أخذها عن أبي عبد الرحمن السلمي عن الإمام علي عليه السلام وكانت سُنّة اتبعها لا اجتهاد فيها، لأنّ هذه القراءة عن النبي محمد صلى الله عليه وآله فلا مجال لأن يجتهد القارئ فيها، وإنّما كان اجتهاد القرّاء في اختيار الرواية فقط، وهناك فرق بين الاجتهاد في اختيار الرواية والاجتهاد في وضع القراءة (٨٨)، وهذا ما أيّده العلماء من قبلُ، فقد أورد أبو شامة ما نصّه (ألا ترى أنّ الذين أُخذت عنهم القراءة إنّما تلقوها سماعا، وأخذوها مشافهةً، وإنّما القراءة سُنّة يأخذها الآخِرُ عن الأول، ولا يلتفت في ذلك الى الصحف، ولا الى ما جاء من وراء)(٨٩).

ومن زيادة الوثاقة بقراءة عاصم بن أبي النجود برواية حفص بن سليمان الكوفي التي أثبتت المعوِّذتين أن تشكّلت لجنة عليا في الأزهر الشريف من كبار العلماء وبإقرار من قبل الملك فؤاد الأول تألفت من شيخ المقاريء المصرية محمد علي خلف الحسيني والأستاذ حفني ناصف العالم اللغوي، ومصطفى عناني وأحمد الإسكندري، قامت بمهمة ضبط القرآن الكريم ورسمه وشَكْلِه، فكُتِبَ القرآن موافقا للرسم العثماني وعلى قراءة عاصم بن أبي النجود وبرواية حفص بن سليمان الكوفي، وطبعته بطبعة أنيقة، تلقاها العالم الإسلامي بغبطة، وفي عام ١٩٢٤م تم طبعه وفقا للطبعة السابقة في مطبعة بولاق في القاهرة (٩٠)، وكانت هذه الطبعة هي الطبعة الرسمية للقرآن في نظر المستشرقين وأُعيد طبعه بحجم صغير في بولاق في سنة ١٣٤٤ هـ. ١٣٤٧ هـ، وذكر ذلك المستشرق كارل بروكلمان (٩١)، وكان ذلك موضع اهتمام المسلمين كافة في عموم البلدان العربية والاسلامية، إذ أبصرت عيونهم نور هذا المصحف المبارك .

وإليك مخطط يوضح رواية حفص عن عاصم بن أبي النجود:



علاقة ابن مسعود بالسلطة وأثرها في إسقاط المعوّذتين:

إنّ ما تعرّضت له سورتا المعوِّذتين لم يكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وإنّما كان ذلك بعد وفاته صلى الله عليه وآله ، ولو وقع هذا الخلاف في أيامه لنبّه إليه، ولصُحِّحَت المسيرة، غير أنّ الذي وقع فيها كان مرتبطاً أشدّ الارتباط بالصحابي الجليل عبدالله بن مسعود رضي الله عنه وقد عُرِف بالأمانة وحُسن الخلق .

وعبد الله بن مسعود من هُذيل وكان له مع رسول الله صلى الله عليه وآله قصة في إيمانه ، إذ التقى بالنبي صلى الله عليه وآله في شعاب مكة وكان يرعى غنماً لعقبة بن أبي معيط فاستسقاه وصاحبه لبناً، وقال له: ياغلام هل من لبن؟ فقال ابن مسعود: نعم، ولكنّني مؤتمن

فأعجب النبي ﷺ أمانتَهُ فهل من شاة حائل لم ينزُ عليها الفحل، فأتاه بشاةٍ فمسح ضَرْعَها فنزل اللبن فحلبه في إناءٍ وشرب وسقى أبا بكر منها، فأعجب عبدَالله بن مسعود أمانتُه للنبي ﷺ، فاستيقط ابن مسعود من غفوته وأسرع في الإسلام، ونزع الى القرآن فحفظ منه كثيراً وجهر به بمكة قبل الهجرة النبوية المباركة، وهاجر الهجرتين وشهد مع النبي ﷺ بدرا والحديبية .

وكان لأمانته هذه اثرٌ كبير في عداوة السلطة الحاكمة أيام عثمان، إذ تعرّض الى أذىً شديد، وأتبع ذلك الويلات والثبور، فقد كان قبل ذلك خازن بيت مال المسلمين، إذ استعمل عمرُ بن الخطاب عمارَ بن ياسر أميرا على الكوفة وبعث معه عبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً، وبقي خازن بيت مال المسلمين في ولاية سعد بن أبي وقاص حتى ولاية الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي، وكان من عادة الولاة أن يستقرضوا من بيت المال، فاقترض منه الوليد بن عقبة، شيئا من مال فاقرضه، وعندما طالبه بالمال مطل الوليد ولما ألحّ عليه ابن مسعود، شكاه الوليدُ الى عثمان، فكتب له عثمان: «أنت خازن لنا، فلا تعرض للوليد فيما أخذ من المال»، فطرح ابن مسعود المفاتيح وقال: كنتُ أظن أنّي خازن للمسلمين، فأمّا إذا كنتُ خازنا لكم فلا حاجة لي في ذلك، وأقام بعدها في الكوفة [٩٢]، ونقل ابن عبد ربه الأندلسي (إنّ ابن مسعود خرج الى المسجد وكان على بيت مال الكوفة وأميرها الوليد بن عقبة بن أبي معيط فقال: يا أهل الكوفة، فُقِدت من بيت مالكم الليلة مئة ألف لم يأتني بها كتاب أمير المؤمنين ولم يكتب لي بها براءة، فكتب الوليد بن عقبة الى عثمان في ذلك فنزعه من بيت المال)[٩٣]، وبنو أمية كانوا ينظرون الى ابن مسعود ذاك العبد الذي يرعى أغنامهم فكيف بهم وهو اليوم يمنع عنهم ما يُريدون، فأخذتهم العزة بالإثم فتحزّبوا ضده وحاربوه.

كان لهذه الواقعة أثرها الكبير في تغيير نظرة السلطة الحاكمة إزاءه، وقد بُني عليها مواقف من كل طرف إزاء الآخر، حتى تحوّلت تلك المواقف الى عداءٍ من

السلطة الحاكمة أيام عثمان فنقمت عليه أشد انتقام وكان على رأس هؤلاء عثمان بن عفان.

إذن ابتدأ الخلاف مع ابن مسعود في عهد الخليفة الثالث الذي كان يسيّر إدارة دولته فيها آنذاك مروان بن الحكم، فهو مستشاره وأمينه على سرّه، وقد ألَّب على ابن مسعود كلَّ البلاط الأموي في زمن عثمان وما بعد عثمان في عهد السلطة الأموية .

فلّما تنحّى عبدُالله بن مسعود عن خزانة بيت مال المسلمين، بقي في الكوفة يعلّم الناسَ القرآنَ على ما تعلّمه ويُقرِئُهم ما حفظ في صدره من في رسول الله ﷺ، وقد حفظ منها سبعين آية، وكان رسول الله ﷺ يقول: (مَنْ أحبَّ أن يقرأ القرآن غضّاً كما نزل، فليقرأه على قراءة ابن أم عبد)(٩٤)، فكانت السيادة لقراءة عبدالله بن مسعود في الكوفة، لكنّ السلطة آنذاك قد عملت على إضعاف هذا التيار الإقرائي الذي ساد الكوفة، فعندما قام عثمان ابن عفان بجمع القرآن على قراءة واحدة، لم يدعُ ابن مسعود الى ذلك وإنّما قَصَرَ الأمر فيه على من في المدينة، وأمرهم أن يكتبوا القرآن بلغة قريش التي نزل بها، وبقراءة زيد بن ثابت، وهذا ممّا أثار ابن مسعود فانتفض، وعَدَّ ذلك حرباً عليه، لأنّه كان يعلم رغبتهم باقتصار قراءة القرآن على قراءة زيد بن ثابت دون سائر القراءات الأخرى، لذا نجد ابن مسعود قد رفض أن يسلّم مصحفه الى عثمان لحرقه عندما بعث بالمصحف الإمام الى الكوفة بيد حذيفة لأجل توحيد الناس على قراءة زيد بن ثابت، فقد ذكر ابن شبة محدّثا عمّن حدّث (قال: بعث عثمان "رضي الله عنه" الى عبد الله أن يدفع المصحف إليه، قال: لأنّه كتبَ القرآن على حرف زيد؟ قال: أمّا أن أعطيكم المصحف فلن أعطيكموه، ومن استطاع أن يغلّ شيئا فليفعل، والله لقد قرأتُ من في رسول الله ﷺ سبعين سورة، وإنّ زيداً لذوي ذؤابتين يلعب بالمدينة)(٩٥).

هذا الأمر أساء ابن مسعود كثيرا، وزاد من الهوّة بينه وبين السلطة لأنّه عَدَّ ذلك استهانة به وإلغاءً لدوره، وابعاد مَنْ هو أحقّ أن يُدعىَ لذلك، مع فصاحته وعلمه

بالقرآن، فهو من هُذيل المعروفة الفصاحة، وكان عثمان يرغب في فصاحتها، فقد روى عكرمة قال: (لمّا أتى عثمان بالمصحف رأى فيه شيئا من لحن فقال: لو كان المُمْلي من هُذيل والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا)[٩٦]، وروي أيضاً عن أبي مليح قال: (قال عثمان بن عفان حين أراد أن يكتب المصحف تُملي هُذيل وتكتب ثقيف)[٩٧]، إيماناً بفصاحة هُذيل وقلّة اللحن فيها، لكنّ الذي وقع بين مركز الخلافة وبينه هو الذي أبعده عن ذلك ونحّاه فساءت الأمور بينهما أكثر واعتزل في داره وبدأت معارضته لعثمان، فانتقده أشدّ الانتقاد، وكان في كل خميس يخطب الناس بما يعارض السلطة الحاكمة، وكان الوليد يزوّد عثمان بذلك ويستزيد بما شاء لا يتحرّج من ذلك ولا يتأثّم إيقاعا بابن مسعود، حتى أوغر صدر عثمان عليه وعندما استُدعى ابن مسعود من الكوفة الى المدينة، دخلها وكان عثمان يخطب بالناس في المسجد النبوي الشريف، فما أن وقعت عيناه عليه حتى قال: (ألا أنّه قد قدمت عليكم دويبة سوءٍ من يمشي على طعامه يقيء ويسلح)، وكان ذلك استهزاءً به وإهانة، فردّ عليه ابن مسعود بما يُغيضه، فأمر عثمان بإخراجه، فأُخرج منه بعُنفٍ، وضُرِبَت به الأرض فانكسر بعضُ أضلاعه فعظم ذلك على المسلمين واستنكر هذه الفعلة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام والتفت إليه قائلا (أ تفعل هذا بصاحب رسول الله صلى الله عليه وآله عن قول الوليد، فقال عثمان: ما مِن قول الوليد فعلت هذا ولكن أرسلتُ زبيد بن كثير، فسمعهُ يحلّ دمي، فقال علي عليه السلام : زبيد غير ثقة، ثم أمر الإمامُ عليّ عليه السلام بحمل ابن مسعود الى منزله فعالج أضلاعه[٩٨]، ولمّا شُفي رغب أن يخرج الى الشام غازياً فمنعه عثمان بإشارة من مروان بن الحكم إذ قال له: (إنّه أفسد عليك الكوفة، فلا تدعه يفسد عليك الشام)[٩٩].

ولم يكتفِ عثمان بذلك بل قطع عطاءه فلما مات ابن مسعود أوصى أن لا يحضر جنازته عثمان ولا يصلّي عليه، فمات ولم يُؤذِن أحدٌ عثمان، وصلىّ عليه عمار بن ياسر وكان ذلك سنة ٣٢ هـ أو ٣٣ هـ [١٠٠].

بعد قيام دولة بني أميّة تحوّل هذا العداء بين ابن مسعود والبيت الأموي الى

مسارٍ آخر بعد موته، إذ طُعِنَ في مصحفه وفي قراءته، وأخذوا يحاربون من يقرأ بقراءته، فهذا الحجاج بن يوسف الثقفي عندما وُلِّيَ على الكوفة كان أشدّ الناس على بن مسعود، رغم بُعْدِ الشقّة بينهما، وكان ذلك منه إرضاء لأسياده من بني أميّة، فكان يقول: (يا عجبا من عبد هُذيل يزعم أنّه يقرأ قرآنا من عند الله، ما هو إلاّ رجز من رجز الإعراب، والله لو أدركتُ عبد هُذيل لضربتُ عنقه)(١٠١)، وكان يقصد بعبد هُذيل، عبد الله ابن مسعود، فاتهمه في دينه ومصحفه إذ عدّ ما فيه من جملة الشعر وليس فيه من كلام الله تعالى، وهذه جرأة ووقاحة على هذا الصحابي الجليل .

غير أنّه لم يكتفِ بذلك بل هدّد من يقرأ بقراءة ابن مسعود بالقتل، فقال: (ولا أجدُ احداً يقرأ بقراءة ابن أم عبد إلاّ ضربتُ عنقه، ولأحكّنها من المصحف ولو بضلع خنزير)(١٠٢)، ووصفه أيضاً بالنفاق، فقد ذكر مَنْ سمعه على منبر واسط يقول: (عبدالله بن مسعود رأس المنافقين، لو أدركته لأسقيتُ الأرض من دمه)(١٠٣).

وقد عللّ ابن كثير سبب ما نُقِمَ على قراءة ابن مسعود، لأنّه خالفَ قراءة المصحف الإمام الذي جمع عثمان الناس عليه (١٠٤).

بعد كَلّ هذا فهل يبقى من شك في أنّ بني أمية لا تُسخّر قواها وأحقادها على هذا الصحابي، لتسقطه؟ ثم ما أسهل ما تنفي المعوِّذتين أو غيرها من مصحفه، وبأيديهم المال وأبواق الإعلام تسحر بها آذان الناس وأفكارهم.

لقد حقّق بنو أميّة من ذلك أمرين مهمين، الأول إسقاط عبد الله بن مسعود أمام الناس، والثاني الطعن بالقرآن الكريم من خلاله وهذا غاية ما يُريدون.

إذن كان الفعل السياسي هو الأهم في ضرب عبد الله بن مسعود وليكون إشارة تنبيه لكل القرّاء آنذاك ممّن تسوّل له نفسه مخالفة أوامر السلطة الحاكمة، إذ إنّ نسبة ما ليس فيهم إليهم بما يضرّهم ويُوْقِعُ بهم من أبسط الأمور عند السلطة الحاكمة.

أنّنا فصّلنا في الأمر السياسي في إلغاء المعّوذتين من مصحف ابن مسعود

والتشكيك بهما ليُضاف الى ما ذكره الشيخ الكوراني من أهداف هذه المؤامرة[١٠٥] التي أحاطت بهما، وقد تزامن ذلك مع إسقاط سورتي الحفد والخلع من القرآن، وقد صوّر الأعداءُ ابنَ مسعود مُصرّاً على حذفها من القرآن بروايات لا تكاد تصمد أمام التحليل والفحص .

الخاتمة

توصل البحث الىَ نتائج ندرجها بما يأتي :

١- لم يثبت لسورتي المعوِّذتين سببٌ لنزولهما على النبي محمد صلى الله عليه وآله .

٢- إنّ نزولهما كان بقصد التوجّه الى الله تعالى في التعوَّذ بهما لدفع الشرور والآفات عن الناس بدلا من التوجّه الى غيره من الأرواح .

٣- تواتر الأخبار والروايات عن آل البيت (عليهم السلام) في كون المعوِّذتين من القرآن الكريم .

٤- إنّ فكرة إسقاط المعوِّذتين من مصحف ابن مسعود أو دعاوى عدم قرآنيتهما فكرة أموية، كان الغرض منها إسقاط رموز الصحابة والطعن بالقرآن الكريم وتحذير من يحاول معارضة السلطة الحاكمة أو انتقادها .

٥- افتعال قضايا إسقاط بعض سور القرآن واستحداث غيرها كان بدافع خلط الأوراق والقضاء على الرموز الدينية بسببها.

٦- تضارب الروايات في أسباب نزولهما أو تحريفهما، حتى عُدَّ بعضها ممّا يُخالف حقيقة الرسول صلى الله عليه وآله واتهامه بما ليس فيه ـ حاشاه من ذلك ـ والجرأة عليه، فضلا عن بروز ظاهرة الصنعة في تأليفهما.

* هوامش البحث *

١- السحر في العراق القديم في المصادر السماوية / د. رياض الدوري: ٢٦٧ .

٢- الطوطم والحرام / سيغموند فرويد: ١٠٥ .

٣- سورة طه / الآية ٦٦ .

٤- فهم القرآن الحكيم / د. محمد عابد الجابري: ٧٧ (القسم الأول) .

٥- ظ: لسان العرب / ابن منظور: ٤ / ٢٦٧ ـ خيل .

٦- ظ: المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام / د. جواد علي: ٦ / ٧٥٥ ـ ٧٥٦.

٧- ظ: الطوطم والحرام / سيغموند فرويد: ١٠٥ .

٨- ظ: الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين / جيمس فريزر: ١٢٠ ـ ١٢٢ .

٩- ظ: المفصل في تأريخ العرب قبل الإسلام / د. جواد علي: ٦ / ٧٥٨ .

١٠- سورة البقرة / الآية ١٠٢ .

١١- المجتمع العربي القديم ـ العصر الجاهلي / محمد الخطيب: ١٤٤ .

١٢- ظ: الإتقان / السيوطي: ١ / ٢٤ .

١٣- طبقات ابن سعد: ٦ / ٦٧، ظ: السنن التأريخية في القرآن / الإمام محمد باقر الصدر: ٩ (مقدمة المحقق).

١٤- ظ: أسباب النزول / د. بسام الجمل: ٣٧٥ .

١٥- موضوع "عملية تدوين التراث العربي الإسلامي اِشكالياتها وأبعادها " / محمد عجينة: مجلة رحاب المعرفة ـ السنة الأولى ـ العدد الرابع ـ (ص ٣٧- ٥١ - جوان ـ جويليه ـ ١٩٩٨): ٣٩ .

١٦- ظ: النص وآليات الفهم في علوم القرآن / د. محمد الحيرش: ٩٤ .

١٧- تفسير القرآن العظيم / ابن كثير: ٤ / ٥٧٤، ظ: مجمع البيان / الطبرسي: م ١٠/٥٦٨، أسباب النزول / الواحدي: ٣٤٦ ـ ٣٤٧، لباب النقول / السيوطي: ٢٢٠، الجامع لأحكام القرآن / القرطبي: ١٠ / ٤٧٣ .

١٨- م. ن: ٤ / ٥٧٤ .

١٩- م. ن .

٢٠- ظ: التفسير الكبير / الفخر الرازي: ٣٢ / ٣٧٤ .

٢١- كنز العمال / المتقى الهندي: ١ / ٣٠، صحيح الترمذي / الترمذي: ٣ / ١٤٢ .

٢٢- سورة النجم / الآيتان ٣، ٤ .

٢٣- الناسخ والمنسوخ / قتادة السدوسي: ٥٢.
٢٤- ظ: الإتقان / السيوطي: ١ / ٢٢ـ٢٣، ٥٣ .
٢٥- ظ: البرهان / الزركشي: ١ / ١٣٩ .
٢٦- ظ: تطور القرآن التأريخي / كانون سل: ٤ .
٢٧- ظ: مناهل الفرقان في علوم القرآن / الزرقاني: ١ / ١٩١ .
٢٨- سورة المائدة / الآية ٨٢ .
٢٩- المصاحف / السجستاني: ١٠٣ .
٣٠- سورة البقرة / الآية ٤٤ .
٣١- م. ن: ١٠٣ .
٣٢- سورة الاحزاب / الآية ٢٠ .
٣٣- المصاحف / السجستاني: ١٠٤ .
٣٤- ظ: الإتقان / السيوطي: ١/ ١٣٠ـ١٣١ .
٣٥- الإتقان / السيوطي :/ ، ظ :تأريخ القرآن / نولدكه: ٢٦٦ـ٢٦٧ .
٣٦- ظ: تأريخ القرآن / نولدكه: ٢٦٥، ٢٧٤، تطور القرآن التأريخي / كانون سل: ١٢ .
٣٧- ظ :م. ن :٢١٦ـ٢١٩، ٢٧٦ .
٣٨- سورة الفلق / الآية ١ .
٣٩- سورة الناس / الآية ١ .
٤٠- مسند أحمد: ٥/ ١٣٠ ـ رقم الحديث ٠٢١٢٤٤ .
٤١- ظ: تدوين القرآن / علي الكوراني: ١٠٣ ـ ١٠٤، وانظر مصادره .
٤٢٤٢- لسان الميزان / ابن حجر: ٣ / ٨١ .
٤٣- تدوين القرآن / علي الكوراني: ١٠٤ .
٤٤-ظ: النشر في القراءات العشر / الجزري: ١/ ١٢٥ .
٤٥- ظ: تدوين القرآن / علي الكوراني: ١٠٤ .
٤٦- مسند أحمد: ١ / ٢٨٢ .
٤٧- ظ: تدوين القرآن / علي الكوراني: ١٠٣ .
٤٨- يقصد بها سورة التوحيد والمعوِّذتين .
٤٩- تأريخ القرآن / نولدكه :٩٨، ٢٩٨ .



٥٠- سنن الترمذي: ٤ / ١٧ ـ رقم الحديث (٢٩٠٢) .
٥١- م. ن: ٤ / ١٧ ـ رقم الحديث (٢٩٠٣) .
٥٢- ظ: مجمع الزوائد / الهيثمي: ٧ / ١٤٨ .
٥٣- إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري / القسطلاني: ٧ / ٤٤٢ .
٥٤- ظ: تأريخ القرآن / نولدكه: ٣٢٩ ـ ٣٣١، تطور القرآن التأريخي / كانون سل: ١٦ ـ ١٨ .
٥٥- تأريخ القرآن / نولدكه: ٣٢٨ .
٥٦- م. ن .
٥٧- ظ: تطور القرآن التأريخي / كانون سل: ٨ ـ ١٩ .
٥٨- يمكن الاطلاع على أصل الوثيقة المسماة بسورة النورين في مصادرها: تأريخ القرآن / نولدكه: ٣٢٩ ـ ٣٣١، وتطور القرآن التأريخي / كانون سل: ١٧ -١٨، وغيرها من المصادر كي تكون على بيّنة من هذه السخافات والإفتراءات المزعومة على القرآن، ولعلّ الأيام الآتية حبلى بمثل هذه الإدعاءات المغرضة التي تروّجها تلك القوى الخفية بين آنٍ وآخر .
٥٩- مسند أحمد: ٥ / ١٣٠ .
٦٠- ظ: مجمع الزوائد / الهيثمي: ٧ / ١٤٩ .
٠٦١ م. ن .
٦٢٦٢- تأريخ المدينة المنورة / ابن شبة: ٣ / ١٠١١ .
٦٣- كتاب الأم / الإمام الشافعي :٧ / ١٩٩ .
٦٤- ظ: الإتقان / السيوطي: ١/ ١٥٩ ـ ١٦٠ ، تدوين القرآن / علي الكوراني: ١٠٥ ـ ١٠٦ .
٦٥- ظ :تهذيب الاحكام / الطوسي: ٢ / ٩٦، وسائل الشيعة / الحر العاملي: ٤ / ٧٨٤، الحدائق الناضرة / المحقق البحراني: ٨ / ٢٣٠ .
٦٦- ظ: الجامع لأحكام القرآن / القرطبي: ١٠ ٤٧٢، أضواء البيان / الشنقيطي: ٩ / ٢٧٤ .
٦٧- ظ: جمال القراء / السخاوي: ١ / ٢٤١ ـ ٢٤٣ .
٦٨- فتح الباري / ابن حجر: ١ / ٢٦ .
٦٩- العربية / يوهان فك: ١٠١ .
٧٠- مقدمتان في علوم القرآن : ٤٤.
٧١- المواهب الفتحية / حمزة فتح الله: ٢ / ٨٦ .
٧٢- ظ: مفتاح الكرامة / محمد الجواد العاملي: ٢ / ٣٩١، دراسات قرآنية ـ تأريخ القرآن / د.

محمد حسين الصغير: ١١٣

٧٣-.ظ: الفهرست / ابن النديم: ٤٤ .

٧٤- ظ: القراءات القرآنية ـ تأريخ وتعريف / د. عبدالهادي الفضلي :١٠٩

٧٥- دراسات قرآنية ـ تأريخ القرآن / د. محمدحسين الصغير: ١٠٧

٧٦٧٦- الجامع الصحيح / البخاري: ٦ / ٢٢٤، الفهرست / ابن النديم :٤٠ .

٧٧ المرشد الوجيز / ابو شامة: ١٠١ .

٧٨- ظ: غاية النهاية في طبقات القراء / الجزري: ١ / ٣٤٧ -٣٤٨، ظ: الفهرست / ابن النديم: ٤٠ .

٧٩- م .ن: ١ / ٣٤٨. ظ: معرفة القراء / الذهبي: ١ / ٣٩ .

٨٠- م. ن: ١ / ٣٤٧.

٨١- ظ: م. ن: ١ / ٣٤٨ .

٨٢- العربية / يوهان فك: ٧٠ .

٨٣- ظ: مجمع البيان / الطبرسي: م١ / ١١ .

٨٤- ظ: دراسات قرآنية ـ تأريخ القرآن / د. محمد حسين الصغير: ١١٣ ـ ١١٤ .

٨٥- ظ: الإبانة في معاني القراءات / مكي: ٤٨ وما بعدها .

٨٦- ظ: مجمع البيان / الطبرسي: م١ / ١٢.

٨٧- الفهرست / ابن النديم: ٤٢ .

٨٨- ظ: القراءات القرآنية ـ تأريخ وتعريف / عبدالهادي الفضلي: ١٠٦ .

٨٩- المرشد الوجيز / أبو شامة: ١٣٢ .

٩٠- ظ: دراسات قرآنية ـ تأريخ القرآن / د. محمد حسين الصغير: ١٤٩ .

٩١- ظ: تأريخ الأدب العربي / كارل بروكلمان: ١ / ١٤١ .

٩٢٩٢- ظ: أنساب الاشراف / البلاذري: ٥ / ٣٦، الغدير / الأميني: ٨ / ٢٧١ ـ ٢٧٢، أحاديث أم المؤمنين عائشة / مرتضى العسكري: ١١٤ ـ ١١٥ .

٩٣- العقد الفريد / ابن عبد ربه الاندلسي: ٤ / ٢٩٣ .

٩٤- سبل السلام / ابن حجر العسقلاني: ١ / ٨٠، تأريخ بغداد / الخطيب البغدادي: ٣ / ٢٢٩ .

٩٥٩٥- تأريخ المدينة المنورة / ابن شبة: ٣ / ١٠٠٥ .

٩٦- كنز العمال / المتقي الهندي: ٢ / ٥٨٧ .

٩٧- م. ن: ٢ / ٥٨٦ .

٩٨- ظ: تأريخ اليعقوبي: ٢ / ١١٨، المسترشد / محمد بن جرير الطبري: ١٦٤، وانظر مصادره.

٩٩- ظ: انساب الأشراف / البلاذري: ٥ / ٣٦ .

١٠٠- ظ: تأريخ اليعقوبي: ٢ / ١١٨ ـ ١١٩ .

١٠١١٠١- المستدرك على الصحيحين / الحاكم النيسابوري: ٣ / ٥٥٦، سنن ابي داود: ٢ / ٤٠٠، البداية والنهاية / ابن كثير: ٩ / ١٤٩، تأريخ مدينة دمشق / ابن عساكر: ١٢ / ١٥٩ .

١٠٢- البداية والنهاية / ابن كثير: ٩ / ١٤٩ .

١٠٣- م. ن .

١٠٤- ظ: م: ن .

١٠٥ - تدوين القرآن / علي الكوراني: ٩٩ - ١٠٤ .

* المصادر والمراجع *

١. الإبانة في معاني القراءات / مكي بن أبي طالب(توفي سنة ٤٣٧هـ) ـ تحقيق عبد الفتاح إسماعيل شلبي ـ مطبعة الرسالة ـ القاهرة .

٢. الإتقان في علوم القرآن/ تأليف الإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي (المتوفي سنة ٩١١هـ) ـ ضبطه وصحّحه وخرّج آياته محمد هاشم سالم ـ بيروت ـ لبنان ـ دار الكتب العلمية ـ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .

٣. أحاديث أم المؤمنين عائشة، أدوار من حياتها ـ السيد مرتضى العسكري ـ التوحيد للنشر ـ مطبعة صدر ـ الطبعة الخامسة ـ ١٤١٤هـ -١٩٩٤م .

٤. إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري ـ القسطلاني

٥. أسباب النزول - علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هـ)- دار ومكتبة الهلال - بيروت - ١٩٨٥ م.

٦. أسباب النزول ـ علماً من علوم القرآن ـ بسّام الجمل ـ المؤسسة العربية للتحديث الفكري ـ المركز الثقافي العربي ـ لبنان ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ٢٠٠٥م.

٧. أُسْد الغابة في معرفة الصحابة ـ عز الدين ابو الحسن علي بن أبي المكارم الشيباني المعروف بابن الأثير ـ إنتشارات إسماعليان ـ تهران –ناصر خسرو ـ بازار مجيدي.

٨. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ـ الشيخ محمد أمين الشنقيطي ـ (المتوفى سنة ١٣٩٣هـ) ضبطه وصححه وخرّج آياته الشيخ محمد عبد العزيز الخالدي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان –الطبعة الرابعة ـ ٢٠١١م .

٩. أنساب الأشراف – البلاذري

١٠. البداية والنهاية ـ للحافظ أبي الفداء اسماعيل بن كثير الدمشقي (المتوفى سنة ٧٧٤هـ) ـ حققه أصوله وعلّق حواشيه علي شيري ـ دار إحياء التراث العربي ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

١١. البرهان في علوم القرآن/ للإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ بيروت ـ لبنان ـ المكتبة العصرية ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

١٢. تأريخ الأدب العربي/ كارل بروكلمان ـ نقله إلى العربية الدكتور عبدالحليم النجار ـ دار الكتاب الإسلامي ـ مطبعة ستارة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

١٣. تأريخ بغداد أو مدينة السلام ـ للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفى سنة ٤٦٣هـ) ـ دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م .

١٤. تأريخ القرآن ـ تيودور نولدكه ـ تعديل فريديريش شفالي ـ نقله للعربية وحققه جورج تامر ـ حقوق النشر محفوظة لمؤسسة كونراد ـ أدنارو ـ بيروت – الطبعة الأولى ٢٠٠٤م .

١٥. تأريخ مدينة دمشق ـ للحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر (٤٩٩هـ– ٥٧٢ هـ) ـ دراسة وتحقيق علي شيري وحسام ضرار ـ دار الفكر للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٤١٥هـ –١٩٩٥م .

١٦. تأريخ المدينة المنورة ـ عمر بن شبة النميري (المتوفى سنة ٢٦٢هـ) دار الفكر ـ قم ـ عن طبعة جدة.

١٧. تأريخ اليعقوبي ـ أحمد بن إسحاق بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي البغدادي (المتوفى سنة ٢٩٢هـ) ـ علّق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور– مؤسسة العطار الثقافية ـ دار الزهراء – الطبعة الأولى ـ ١٤٢٩هـ.

١٨. تدوين القرآن ـ علي الكوراني العاملي ـ دار القرآن الكريم– مطبعة باقري ـ الطبعة الأولى .

١٩. تطور القرآن التأريخي ـ كانون سيل ـ ترجمة مالك سلماني ـ انكلترا ـ لندن ـ الطبعة الرابعة ـ ١٩٢٣م .



٢٠. تفسير القرآن العظيم/ للإمام الجليل الحافظ عماد الدين، أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى سنة ٧٧٤هـ) - بيروت ـ لبنان ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.
٢١. التفسير الكبير، الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ)، إعداد مكتب تحقيق دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان،ط١، ١٣٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
٢٢. تهذيب الأحكام ـ الشيخ الطوسي (توفي سنة ٤٦٠هـ) ـ دار الكتب الاسلامية ـ طهران .
٢٣. الجامع لأحكام القرآن / لأبي عبد الله محمد بن أحمد الانصاري القرطبي- راجعه وضبطه وعلق عليه د.محمد ابراهيم الحفناوي-خرج أحاديثه محود حامد عثمان- دار الحديث القاهرة- ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٢٤. الجامع لصحيح البخاري ـ أبو عبد الله محمد بن أسماعيل البخاري (توفي سنة ٢٥٦هـ) ـ مطبعة محمد صبحي ـ القاهرة .
٢٥. جمال القرّاء وكمال الإقراء ـ الإمام علم الدين أبو الحسن علي بن محمد السخاوي (المتوفى سنة ٦٤٣هـ) ـ حقه وعلّق عليه وعمل فهارسه د.عبد الكريم الزبيدي ـ دار البلاغة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .
٢٦. الحدائق الناضرة ـ المحقق البحراني (توفي سنة ١١٨٦هـ) ـ جامعة المدرسين ـ قم .
٢٧. دراسات قرآنية ـ الدكتور محمد حسين علي الصغير ـ مكتب الإعلام الإسلامي ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٣هـ .
٢٨. سبل السلام ـ للإمام محمد بن إسماعيل الكملاني ثم الصنعاني ـ علّق عليه محمد عبد العزيز الخولي ـ مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.
٢٩. السحر في العراق القديم في المصادر المسمارية ـ د. رياض الدوري ـ جمهورية العراق ـ الهيئة العامة للآثار والتراث ـ بغداد ـ دار المثنى ـ الطبعة الأولى ـ ٢٠٠٩م.
٣٠. سنن أبي داود ـ للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (المتوفى سنة ٢٥٧هـ) ـ تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام ـ دار الفكر للطباعة والنشر.
٣١. سنن الترمذي(الجامع الصحيح) - محمد بن عيسى الترمذي(توفي سنة ٢٩٧هـ) - تحقيق محمود محمد محمود وحسن نصار - دار الكتب العلمية ـ بيروت- لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م .

٣٢. السنن التأريخية في القرآن- السيد محمد باقر الصدر ـ أعاد صياغة عباراته وترتيب أفكاره الشيخ محمد جعفر شمس الدين ـ مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م .
٣٣. الطبقات الكبرى ـ محمد بن سعد بن منيع الزهيري (المتوفى سنة ٢٣٠ هـ)-أعد فهارسها رياض عبد الله عبد الهادي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان.
٣٤. الطوطم والحرام - سيغموند فرويد ـ ترجمة جورج طرابيشي ـ بيروت ـ ١٩٨٣م.
٣٥. العربية ،دراسات في اللغة واللهجات والأساليب ـ يوهان فك ـ نقله الى العربية وحققه وفهارسه الدكتور عبد الحليم النجار ـ الناشر مكتبة الخانجي بمصر ـ القاهرة ـ مطبعة دار الكتاب العربي ـ ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م .
٣٦. العقد الفريد ـ للفقيه أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي(المتوفى سنة ٣٢٨هـ) ـ تحقيق وتعليق بركات يوسف هبور ـ دار الأرقم بن أبي الأرقم ـ بيروت لبنان ـ الطبعة الأولى -١٤٢٠ه÷ - ١٩٩٩م.
٣٧. غاية النهاية في طبقات القرّاء ـ شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد الجزري (المتوفى سنة٨٣٣هـ) ـ عني بنشره ج.براجستراسر ـ مكتبة الخانجي بمصر ـ ١٣٥٢هـ -١٩٣٣م .
٣٨. الغدير - الشيخ الأميني (ت١٣٩٢ هـ) - دار الكتاب العربي- بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة- ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.
٣٩. الغصن الذهبي-دراسة في السحر والدين ـ جيمس فريزر ـ ترجمة أحمد أبو زيد ـ القاهرة ـ ١٩٧١ م.
٤٠. فتح الباري، شرح صحيح البخاري ـ للحافظ شهاب الدين بن حجر العسقلاني ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ الطبعة الثانية .
٤١. الفهرست ـ لأبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحق المعروف بالنديم(المتوفى سنة ٣٨٠هـ) - ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقدّم له الدكتور يوسف علي الطويل ـ وضع فهارسه أحمد شمس الدين ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م .
٤٢. فهم القرآن الحكيم –التفسير الواضح حسب ترتيب النزول ـ د.محمد عابد الجابري ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ شباط ٢٠٠٨م .
٤٣. القراءات القرآنية، تأريخ وتعريف ـ الدكتور عبد الهادي الفضلي ـ دار القلم ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

٤٤. كتاب الأم ـ للإما م محمد بن إدريس الشافعي .
٤٥. كنز العمال في سنن الأقوال والأمثال ـ العلامة علاء الدين المتقي حسام الدين الهندي (المتوفى سنة ٩٧٥هـ)- صححه ووضع فهارسه الشيخ بكري حياتي والشيخ صفوة السقا مؤسسة الرسالة –١٤٠٩هـ –١٩٨٩م.
٤٦. لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي(ت٩١١هـ)، ضبطه وصححه احمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية،، بيروت، لبنان، (د.ت).
٤٧. لسان العرب، للإمام العلامة ابن منظور(ت٧١١هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م .
٤٨. لسان الميزان ـ ابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة ٥٨٢ هـ) ـ مؤسسة الأعلمي ـ بيروت .
٤٩. المجتمع العربي القديم –العصر الجاهلي ـ محمد الخطيب ـ دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ـ سورية ـ دمشق ـ الطبعة الثانية ـ ٢٠٠٨م.
٥٠. مجمع البيان في تفسير القرآن ـ لمؤلفه الشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨هـ) ـ تصحيح وتحقيق الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٣٧٩هـ ق.
٥١. مجمع الزوائد ـ نور الدين الهيثمي(المتوفى سنة ٨٠٧هـ) ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت .
٥٢. المرشد الوجيز الى علوم تتعلّق بالكتاب العزيز ـ شهاب الدين عبد الرحمن أسماعيل أبو شامة ـ تحقيق طيار آلتي قولاج ـ دار صادر ـ بيروت ـ ١٩٧٥م
٥٣. المستدرك على الصحيحين ـ للحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي ـ فهرست الأحاديث الشريفة د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي ـ دار المعرفة ـ بيروت .
٥٤. المسترشد في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام – محمد بن جرير الطبري (توفي في القرن الرابع) – تحقيق الشيخ احمد المحمودي – مؤسسة الثقافة الاسلامية لكشانبور – مطبعة سلمان الفارسي – الطبعة الاولى – ١٤١٥ هـ.
٥٥. مسند الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١هـ) ـ دار صادر ـ بيروت .
٥٦. المصاحف ـ للحافظ أبي بكر عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (المتوفى سنة ٣١٦هـ) ـ دار التكوين ـ دمشق ـ الطبعة الأولى ـ ٢٠٠٤م .
٥٧. معرفة القرّاء- الحافظ الذهبي (توفي سنة ٧٤٨هـ) ـ حققه وفهرس له وضبط أعلامه وعلّق

عليه محمد سيد جاد الحق ـ دار التأليف ـ الطبعة الأولى .

٥٨. مفتاح الكرامة ـ محمد الجواد العاملي(توفي ١٢٢٦هـ) ـ مطبعة الشورى ـ القاهرة ـ ١٣٢٦هـ .

٥٩. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، منشورات الشريف الرضي، ساعدت جامعة بغداد على نشره

٦٠. مقدمتان في علوم القرآن ـ ابن عطية، وعبد الحق بن أبي بكر الغرناطي ـ تحقيق آرثر جفري ـ تصويب عبد الله أسماعيل الصاوي ـ مطبعة الصاوي ـ القاهرة .

٦١. مناهل العرفان ـ محمد عبد العزيز الزرقاني ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ ط٣.

٦٢. المواهب الفتحية في علوم العربية ـ حمزة فتح الله ـ القاهرة ـ المطبعة الأميرية ـ الطبعة الأولى ـ ١٣١٣هـ .

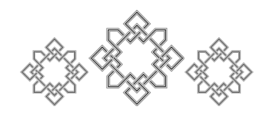
٦٣. الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى ـ عن قتادة بن دعامة السدوسي (المتوفى سنة ١١٧هـ) ـ تحقيق د. حاتم صالح الضامن ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٩هـ –١٩٨٨م .

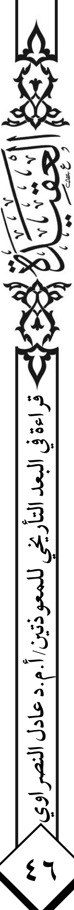
٦٤. النشر في القراءات العشر/ تأليف الإمام الحافظ أبي الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري (المتوفى سنة ٨٣٣هـ) ـ قدّم له صاحب الفضلية الأستاذ علي محمد الطبّاع ـ خرّج آياته الشيخ زكريا عميرات ـ بيروت ـ لبنان ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

٦٥. النص وآليات الفهم في علوم القرآن ـ دراسة في ضوء التأويليات المعاصرة ـ د.محمد الحيرش ـ دار الكتاب الجديد المتحدة ـ الطبعة الأولى ـ ٢٠١٣ م.

٦٦. مجلة رحاب المعرفة ـ السنة الأولى ـ العدد الرابع ـ جوان ـ جويلية ـ ١٩٩٨م.

٦٧. وسائل الشيعة ـ الحر العاملي (توفي سنة ١١٠٤هـ) ـ إحياء التراث الإسلامي ـ بيروت .





مصادر التشريع
في مدرسة الإمام الصادق عليه السلام

السيد ضياء الخباز

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام على بحر العلم الدافق، مبين المشكلات ومظهر الحقائق، ومزيل الحجب عن غوامض الرقائق، المفحم بحجته كل ناطق، ومخرس ألسنة أهل الجدل ومسكن الشقاشق، العليم عند أهل المغارب والمشارق، الإمام الهمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام .

تمهيد

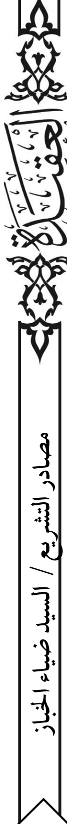
في سياق الدعوة إلى الاعتماد على العقل والقرآن الكريم معاً، والخروج عن إسلام الحديث إلى إسلام القرآن الكريم، يأتي هذا البحث لأجل بلورة رؤية مدرسة الإمام الصادق عليه السلام لهذه الأطروحة، وبيان أنها على النقيض تماماً من المعالم الفكرية والعلمية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام .

وأستميح القارئ الكريم العذر إن أثقلتُ عليهما ـ في بعض مفاصل هذا البحث ـ باللغة التخصصية للحوزة العلمية المباركة، فإنها قد فرضت نفسها فرضاً، ومع ذلك فإنني سأسعى بمقدار جهدي أن أعرض ذلك بنحو مبسط لا يثقل كثيراً، والتوفيق بيد الله تعالى .

بسملة البحث

اشتهرَ عند أعلام الطائفة (أعلى الله كلمتهم): أنَّ مصادر التشريع ـ في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ـ أربعة، وهي: القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والعقل، والإجماع، كما اشتهر تعبيرهم عنها بالأدلة الأربعة، ولا يخفى أنَّ عمدة هذه الأدلة ـ كما صرّح العلامة المظفر قدس سره[1] ـ هما الكتاب الكريم والسنة المطهرة.

وتمهيداً للبحث حول العلاقة بين هذين الدليلين ومعيتهما المجموعية، نلقي بالضوء أولاً على الدليلين الآخرين، ثمَّ نعود إلى مركز البحث، ومن ثَمَّ سيتوزع بحثنا على محاور أربعة:



المحور الأول
حدود دليلية (الإجماع)

وابتداءً ينبغي أن يُعلم أنَّ الإجماع تارة يكون إجماعاً قولياً، وأخرى يكون إجماعاً عملياً، أما الإجماع القولي فقد اشتهر على ألسنة الفقهاء قولهم: «الإجماع المُحصَّل ليس بحاصل، والإجماع المنقول ليس بمقبول»، ومرادهم من هذه العبارة يتوقف على بيان معنى الإجماع المُحصَّل والإجماع المنقول.

ومحصَّلُ الكلام في ذلك: أنَّ الإجماع المنقول هو الإجماع الذي يتلقاه الفقيه ممن ينقله، كما لو وجد صاحب الجواهر قدس سره أنَّ الشيخ الطوسي قدس سره قد ادّعى في أحد كتبه الإجماع على مسألةٍ ما، فاستدل صاحب الجواهر على تلك المسألة بالإجماع، فإنَّ هذا الإجماع الذي استدل به صاحب الجواهر إجماع منقول عن غيره، وأما الإجماع المحصل فهو الإجماع الذي يحصله مدعيه بنفسه، بحيث يتتبع كلمات الأعلام ـ من الألف إلى الياء ـ ابتداءً بمتقدمي الفقهاء إلى متأخريهم قدس سرهم، فيجد أنه قد اتفقت كلمتهم في مسألة واحدة على حكم معين، فحينئذ يأتي هذا الفقيه ويستدل على ذلك الحكم بالإجماع،

ويكون الحكم الذي استدل به إجماعاً محصلاً لديه .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد اشتهر على ألسنتهم: «أن الإجماع المحصل ليس بحاصل، وأن الإجماع المنقول ليس بمقبول»، والوجهُ في أنَّ الإجماع المحصل ليس بحاصل: أنَّ كثيراً من المسائل الفقهية لا يمكن الحصول فيها على جميع الآراء، باعتبار أنَّ كثيراً من أعلام الشيعة لم يُعثر لهم على كتاب يحفظ آراءهم في المسائل والفروع الفقهية، ومن ثَمَّ لا يمكننا أن نحرز اتفاق الكل، ومن ناحيةٍ أخرى فإننا حتى لو سلمنا بوجود كتب ومؤلفات لهم جامعة لآرائهم إلا أنهم لم يبحثوا جميعاً كل المسائل والفروع، فرُبَّ فرعٍ بحثه الشيخ الطوسي ولكن لم يبحثه العلامة مثلاً، وهكذا، وحينئذ فكيف السبيل لتحصيل الإجماع؟! ولذا نراهم كثيراً ما يتنازلون عن دعوى الإجماع إلى دعوى نفي الخلاف، وفرق بين دعوى الإجماع ودعوى نفي الخلاف ؛ إذ أنَّ دعوى الإجماع متوقفة على إحراز اتفاق الكل وعدم وجود المخالف، بينما دعوى نفي الخلاف ليست متوقفة على إحراز اتفاق الكل، وإنما هي متوقفة على تتبع كلمات من وصلت إلينا كلماتهم وعدم العثور على مخالف لها، فيدعى حينئذ نفي الخلاف، لعدم تحقق الإجماع المتقوم باتفاق الكل .

وإذا تبين أنَّ الإجماع المحصل ليس بحاصل فكيف يكون حجة؟ إذ ما لم يحصل الموضوع ـ وهو الإجماع ـ لم يمكن حمل المحمول عليه، وهو الحجية .

وأما الوجهُ في أنَّ الإجماع المنقول ليس بمقبول، فأفادوا (أعلى الله كلمتهم) في وجهه: أنَّ الإجماع إما هو إجماع تعبدي وإما هو إجماع مدركي أو محتمل المدركية، ويُراد بالإجماع التعبدي الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام ، بحيث أنه يمكننا من خلال الإجماع نفسه استكشاف رأي المعصوم عليه السلام وأنه موافق لرأي المجمعين، بينما الإجماع المدركي أو محتمل المدركية يُراد به الإجماع الذي لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم ؛ وذلك لوجود المدرك له أو ما يحتمل أنه مدرك له، فإنَّ الشيخ الطوسي أو

صاحب الجواهر أو الشيخ الأعظم أو غيرهم قدس سرهم عندما يدّعون الإجماع، فتارة يُستدل على المسألة بالإجماع وحده، ولا نجد أحداً من أعلام الطائفة قد استدل لتلك المسألة بدليل آخر، وتارة نلاحظ أنهم استدلوا بالآية أو الرواية واستدلوا بالإجماع أيضاً إلى جانب الآية والرواية، فإذا وجدناهم قد استدلوا بالإجماع إلى جانب الآية والرواية فإننا تارة نعرف أنَّ كل واحد ممن اتفقت كلمتهم على هذا الحكم قد اعتمد على تلك الآية أو اعتمد على تلك الرواية، فحينئذ يكون هذا الإجماع معلوم المدركية، وتارة نحتمل ذلك، كما لو رأينا مثلاً أنَّ الشيخ الطوسي قدس سره قد استدل على حكم معينٍ بالإجماع، ولم يستدل بآية ولا رواية، ورأينا في كلام الشيخ ابن إدريس الحلي قدس سره اتفاقاً مع الشيخ الطوسي على نفس الحكم إلا أنَّ ابن إدريس قد استند إلى آية أو رواية، فنحتمل حينئذ أنَّ هذه الآية أو الرواية ـ التي لم يذكرها الشيخ الطوسي في كلامه ـ كانت مدركاً لمدعاه إلا أنه لم يظهرها، ومن ثَمَّ يكون إجماعه محتمل المدركية .

والحاصل: فإنَّ الإجماع إما إجماع تعبدي لا مدرك له أصلاً، وإما هو إجماع مدركي أو محتمل المدركية، ومن الواضح أن الإجماع إنما يكون كاشفاً عن رأي المعصوم كشفاً قطعياً ـ بحيث نقطع بالمطابقة ـ فيما لو لم يكن له مدرك ولو احتمالاً، وأما متى ما احتملنا المدرك فضلاً عن العلم به لم يكن الإجماع كاشفاً عن رأي المعصوم ؛ لاحتمال استناده إلى ذلك المدرك.

وإذا اتضح ذلك نقول: إنَّ الإجماع ليس حجةً في نفسه ؛ لأنه لم يقم لدينا دليل على حجية الإجماع في نفسه، كما قام على حجية الكتاب في نفسه وحجية السنة في نفسها، خلافاً لغيرنا من المخالفين فإنهم قائلون بحجية الإجماع في نفسه، وعلى ذلك فإننا عندما نقول بحجية الإجماع لابدَّ من أن نتساءل: من أين اكتسب الحجية ؟

والجواب: إنه يكتسب الحجية من خلال كاشفيته عن رأي المعصوم، أي: إنَّ حجيته بما هو موافق لرأي المعصوم، وإلا فهو في نفسه لا حجية له، وإذا كان كذلك

فيُعلم أن الإجماع المدركي والمحتمل للمدرك ليس بحجة ؛ لأنه ليس بكاشف عن رأي المعصوم، فهو ليس بحجة في نفسه ولا كشف له عن رأي المعصوم ليكتسب الحجية بالعرض .

وأما الإجماع التعبدي الذي هو كاشف عن رأي المعصوم: فقد أفاد جماعة من الأعلام ﭭ أن الإجماع التعبدي ـ من أول الفقه إلى آخره ـ لم يُحرز إلا في موردَيْن:

المورد الأول: حرمان ابن الزنا من الإرث.

المورد الثاني: وجوب وضع الميت مستقبلاً في قبره.

وأمّا ما سوى ذلك من الموارد فالإجماعات المدعاة فيها كلها إما معلومة المدرك أو محتملة المدركية، فهي ليست بحجة، بل إن بعض أهل التتبع من المعاصرين قد ادعى أن هذين الموردين توجد فيهما رواية ضعيفة، والأمر كما أفاد، مع إضافة أن الروايات في الموردين معتبرة دلالة وسنداً، وعلى هذا فلا يوجد إجماع تعبدي من أول الفقه إلى آخره، ومن هنا انقدح أنَّ الإجماع لا صلاحية له لكي يكون مدركاً لاستيعاب الأحكام الشرعية الكثيرة .



ولعلَّ قائلاً يقول: فلماذا هذا التشبث بالإجماع في كلمات الفقهاء مع أنه ليس دليلاً كما تقولون، وما ثبتت له الحجية منه إما نادر وعزيز الوجود أو أنه معدوم ؟

وجوابه: أنَّ هذا تشبث بالمؤيد وليس تشبثاً بالدليل، فلا يكون ذلك من العبث بمكان، بل الغرض منه تأييد ما يُستفاد من كلمات الأعلام، مضافاً إلى وجوه أخرى تذكر في محلها.

وإلى هنا اتضح عندنا أنَّ الإجماع القولي لا يمكنه استيعاب جميع الأحكام الشرعية.

وأما الإجماع الفعلي ـ وهو المعبّر عنه بالسيرة ـ سواء كانت هذه السيرةُ سيرةً

عقلائية أم كانت سيرة متشرعية [٢]، فإنه لا يمكن أيضاً أن يكون مستوعباً لجميع الأحكام الشرعية ؛ وذلك لوجود مشكلتين:

الأولى: إنَّ الموارد التي يُستند فيها إلى السيرة العقلائية لو لوحظت بالنسبة إلى جميع الفروع الفقهية سنجد أنها موارد ضئيلة جداً، فلا تشكل نسبةً معتداً بها في مجموع الفقه.

الثانية: إنَّ السيرة من الأدلة اللبية، وليست من الأدلة اللفظية، وقد تقرر في محله من علم الأصول أن الأدلة اللبية لا لسان لها كي يتمسك بإطلاقها، بل يتمسك فيها دائماً بالقدر المتيقن، ولا يستفاد منها في مجموع الأحكام الجزئية والتفصيلية .

فاتضح لنا من خلال ما ذكرناه: أنَّ دليل الإجماع بقسميه لا يمكن أن يكون مستوعباً لجميع الأحكام الشرعية .

المحور الثاني

حدود دليلية (العقل)

وتمهيداً نقول: إنَّه هل يمكن الاعتماد على العقل في إثبات عقيدة معينة أو نفيها؟ وكذا هل يمكن الاعتماد عليه في إثبات حكم شرعي أو نفيه، أم لا؟

وفي مقام الإجابة عن ذلك نلتقي بثلاث مدارس:

المدرسة الأولى: مدرسة الأشاعرة:

وهي التي ترى: أنَّ العقل لا حكمَ له على الإطلاق، حتى في مسألة إدخال المطيع النار والعاصي الجنة، وإنما المدار على حكم الشرع ؛ ولذا فإنهم يرونَ الحُسن والقُبح شرعيين لا عقليين، بمعنى أن الحَسَن عندهم ليس إلا ما حسّنه الشارع، والقبيح ما قبّحه، فكلُّ ما فعله الشارع فهو حسن مطلقاً، حتى ولو كان فعله إدخال

جميع الأنبياء في الدرك الأسفل من النار، وإدخال إبليس في أعلى درجات الجنة.

ومن الواضح: أنَّ هذه المدرسة ـ الملغية لحكم العقل بشكل مطلق ـ مرفوضة قرآنياً، ويظهر ذلك أولاً من خلال ذمِّ القرآن الكريم لمن يملكون عقولاً، ولكنّهم لا يستفيدون منها، كقوله: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَعْقِلُونَ**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾[٤]، كما يظهر ذلك ثانياً من خلال مدحه للمستفيدين من نعمة العقل، كما في قوله: ﴿**كَذلِكَ نُفَصِّلُ الآياتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[٥]، ومما ذكرناه ظهرَ أنَّ إلغاء هذه المدرسة لمرجعية العقل بشكل مطلق أمر يرفضه القرآن الكريم.

المدرسة الثانية: مدرسة المعتزلة:

وهي التي ترى: أن العقل له الحاكمية المطلقة على جميع القضايا الشرعية والعقائدية، بالمستوى الذي يمكن أن يُستغنى به حتى عن الرسول والرسالة، فهي على العكس من المدرسة السابقة تماماً.

وهذه المدرسة وإن لم يبقَ لها أثرٌ اليوم، ولكن هنالك مدرسة قائمة الآن في الغرب يعبّر عنها بمدرسة العقلانية، وهي تتبنى ما تتبناه هذه المدرسة نفسها، فترى أن العقل يستطيع الحكم والتقرير في كل شيء، وهناك اليوم مَن يتمسك بهذه المدرسة من الحداثيين والمثقفين ؛ ولذلك يعتقدون أنهم من خلال عقولهم يستطيعون الحكم على كلِّ شيء.

وقد يتشبث هؤلاء ببعض الآيات الكريمة التي تثني على المستضيئين بنور العقول، وبعضِ الروايات الشريفة التي تُمجّد دور العقل في حياة الإنسان، كقول الإمام أبي الحسن الكاظم عليه السلام: «**إنَّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة: فالرسلُ والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة: فالعقول**»[٦]، مِن

أجل إثبات صحة الاعتماد على العقل بشكلٍ مطلق، واعتباره هو المرجع الذي على ضوئهِ يمكن تمييز ما يُقبل وما لا يُقبل من العقائد والأحكام.

وهذه المدرسة كسابقتها خاطئة أيضـاً، ويشهد لذلك إرسال الله ﷻ للرسل والأنبياء وإنزاله للكتب؛ فإنه منبه على عدم كفاية العقل ؛ إذ لو كان العقل وحده كافيـاً لكان فعل الله ﷻ هذا فعلاً عبثيّاً لا حاجة له، وحاشا ساحته المقدسة ذلك.

ويمكن تأكيد ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (٧)؛ فإنه مُنبّه على أنَّ الناس إنما يقومون بالقسط مع إرسال الرسل وإنزال الكتب، لا مع وجود العقل عندهم فقط.

ويتجلى ذلك واضحاً في قول أمير المؤمنين عليه السلام : «**فبعث إليهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه ؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويثيروا لهم دفائن العقول، ويُروهم آيات المقدرة**» (٨) .

المدرسة الثالثة: مدرسة الإمام الصادق عليه السلام :

وهذه المدرسة نمرقة وسطى بين المدرستين، فهي لا ترفض حكم العقل مطلقاً، كما تطرح ذلك مدرسة الأشاعرة، ولا ترى له مرجعية مطلقة، كما تطرح ذلك مدرسة المعتزلة والعقلانية، بل تعتقد أن له مرجعية، ولكنها مرجعية محدودة بحدود معينة، وسوف تتضح هذه الحدود ـ بإذن الله ـ من خلال النقطتين الآتيتين؛ ولذا حين ترجع إلى الروايات الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام فيما يرتبط بالعقل، تجد هذه الروايات على طائفتين، فإحدى الطائفتين تمدح المستفيدين من العقل، كقوله عليه السلام : «العقل دليلُ المؤمن»(٩)، وقوله أيضاً: «دعامة الإنسان العقل»(١٠)، وقوله كذلك: «لا يُفلِح مَن لا يَعْقِل»(١١)، والطائفة الأخرى تنص على عجز العقول عن الوصول إلى جميع معارف دين الله (تعالى مجده)، كقوله عليه السلام : «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيه اثْنَانِ إِلَّا ولَه أَصْلٌ فِي كِتَابِ

اللهِ عَزَّ وجَلَّ، ولَكِنْ لَا تَبْلُغُه عُقُولُ الرِّجَالِ»[١٢].

وبعد هذا التمهيد **نقول**: للحديث حول دليلية هذا الدليل مجالان :

المجال الأول: مجال المعارف العقائدية:

فهل يصح رفض عقيدة معينة بحجة أنها لا تتناسب مع العقل؟ وهل يصح إثبات عقيدة معينة ؛ لأنها تتلاءم معه، أم لا؟

جوابُ ذلك: أنَّ المعارف العقائدية على قسمين :

١ . القسم الأول: أصول المعارف .

وهي: التي لا يتحقق الانتماء الديني إلا بالاعتقاد بها، وإذا لم يعتقد المكلّف بإحداها لم يتحقق انتماؤه للدين، وقد اختلف العلماء في تحديد عددها، والمشهور على أنها خمسة: التوحيد والنبوة والعدل والإمامة والمعاد .

٢ . القسم الثاني: فروع المعارف .

وهي: التي إذا لم يعتقد بها الإنسان لم يخلّ ذلك بانتمائه الديني، ولكن قد يحكم عليه بالضلال أو الفسق الاعتقادي، ومثالها: الاعتقاد بعدم تحريف القرآن، فإنه ليس من أصول المعارف بل من فروعها، وعليه فلو لم يعتقد شخصٌ بذلك، بل أنكره، لم يخرج عن دائرة الدين .

تنبيهٌ:

ومن هنا يتضح زيف ما يردده خصوم الشيعة: من لزوم براءة الشيعة من المحدِّث الكبير الشيخ النوري (طيَّب الله تربته) بل وتكفيره؛ لاعتقاده بتحريف القرآن الكريم، وتأليفه كتابه الشهير: (فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب)، فإنَّ هذا الاعتقاد كفرٌ بيِّن، وما لم يعلنوا البراءة منه، فهذا يعني رضاهم باعتقاده الكفري.

ووجهُ الزيف: أن مسألة (عدم تحريف القرآن) من فروع العقائد، وليست من أصولها، وليس يلزم من إنكار العقائد الفرعية الخروج عن دائرة الدين، إلا أن تكون من الضروريات، ولم تكن للمنكر شبهة.

وبما أنَّ الشيخ النوري (طيَّب الله تربته) قد بنى رأيه على أدلة وحجج يعتقد أنها معذّرة له بين يدي الله تعالى، فهو ـ بنظر العلماء القائلين بعدم التحريف ـ مجرد مشتبه في استدلاله ليس إلا، ولا يوجب ذلك الخروج عن دائرة الدين، فتأمل جيداً .

مرجعية العقل في أصول المعارف العقائدية :

وعودة لما كنّا فيه نقول: إنَّ القسم الأول من المعارف، وهي (أصول المعارف) مساحة مفتوحة للاستفادة من العقل ؛ ولذا قد يُعبّر عن هذا النحو من المعارف بالمعارف العقلية، بل إنَّ أصل الأصول فيها وهو التوحيد لا يصح إثباته إلا عن طريق العقل، فراراً عن محذور الدور الفاسد ؛ إذ لو أثبتنا وجود الله تعالى بكلام الله تعالى نفسه كان ذلك مستلزماً للدور الباطل، بداهة أنَّ حجية كلامه (تعالى شأنه) تتوقف على ثبوت وجوده وألوهيته في مرحلةٍ مسبقة، فلو أثبتنا وجوده تعالى بكلامه، كانت النتيجة توقف وجوده على وجوده، وهو دور فاسد.

وبذلك اتضح أنه لا يصح إثبات وحدانية الله بالدليل النقلي، بل لابدَّ من الاستعانة بالدليل العقلي لإثبات ذلك، ومن هنا قالوا: إنَّ ما تضمنته النصوص النقلية ما هو إلا إرشاد للأدلة العقلية ؛ ولأجل ذلك صنفوا النصوص المذكورة ضمن الأدلة الإرشادية.

وأمّا بالنسبة للنبوة فإثباتها بالدليل العقلي أيضاً، وهو المعبّر عنه بدليل قبح نقض الغرض.

وحاصله: أنه بعد أن آمنَ الشخصُ بالله تعالى، وكونه خالقاً له، فإنه لابدَّ من أن



يذعن بوجود هدف وراء خلقه وإيجاده من العدم ؛ لأنَّ ساحته المقدسة منزّهة عن العبث، ومن الواضح أنَّ الهدف المذكور لا يرجع إليه تعالى ؛ لأنه هو الغني المطلق، وإنما يرجع لنفس مخلوقاته، وليس هو إلا إيصالهم للكمال الممكن لهم من خلال معرفته وعبادته.

وإذا كان هذا هو الهدف والغرض من إيجاد البشر، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يتحقق إلا بتعريفهم سبل الوصول إليه، وبما أنَّ البشر لا يمكن أن يتصلوا بالله تعالى بشكلٍ مباشر، كان من اللازم بحكم العقل ـ تحقيقاً لغرضه تعالى ـ أن يكون هنالك وسائط بينه وبينهم، يرشدونهم إلى طريق الكمال، وإلا كان الله (تعالى شأنه) ناقضاً لغرضه، وحاشا ساحته المقدسة ذلك.

وهذا البرهان العقلي هو ما تحدث عنه الإمام الصادق عليه السلام، حين سأله الزنديق: من أين أثبتَّ الأنبياء والرسل ؟ فقال عليه السلام : «**إنّا لما أثبتنا أنَّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الحكيم متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجّهم ويحّاجوه، ثبت أنَّ له سفراء في خلقه، يعبّرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم، وما به بقاؤهم، وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه، والمعبّرون عنه عزّ وجلّ، وهم الأنبياء**»[١٣].

ومما يجدر ذكره: أنَّ هذين الأصلين هما الأصلان اللذّان يلزم إثباتهما عن طريق الدلي العقلي، فراراً عن محذور الدور الفاسد، وأما الأصول الثلاثة الأخرى: فكما يمكن إثباتها بالدليل العقلي كذلك يمكن إثباتها بالأدلة النقلية أيضاً، من غير أن يلزم المحذور المتقدم.

فمثلاً: أصل (المعاد) كما نثبته بالدليل العقلي، والمُعبّر عنه ببرهان العدالة، والذي يقول: إنه لو لم يكن هنالك يومٌ يقتصُّ اللهُ فيه للمظلوم من الظالم، وللقتيل من

القاتل، وللمغصوب حقه من الغاصب، وللمسروق منه من السارق، ويُجازى فيه المطيع ويُعاقب فيه العاصي ؛ للزمَ من ذلك نسبة الظلم والعبث لساحتِهِ المقدسة ؛ إذ إنّه أوجد الجميع وكلفهم، فأطاعه مَن أطاعه، وعصاه مَن عصاه، واعتدى بعضهم على بعضهم، فعاشَ المعتدي متنعماً، وعاش المُعتدى عليه مهتضماً، ولو كان مصير الجميع واحداً، لكان تكليفهم عبثاً، والمساواة بينهم ظلماً، وحاشا ساحة الله المقدسة أن يعتريها ظلم أو عبث .

وهذا ما أرشدَ إليه قوله تعالى: ﴿**أَفَنَجْعَلُ الْـمُسْلِمِينَ كَالْـمُجْرِمِينَ ما لَكم كيفَ تحكمون**﴾ (١٤)، وقوله: ﴿**أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْـمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْـمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ**﴾(١٥).

وكذا يمكن أن يستدل لثبوت المعاد بالأدلة النقلية أيضاً، وهي كثيرة وفيرة في القرآن الكريم، ولا بأس بسوق بعضها :

﴿**ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذلِكَ لَـمَيِّتُونَ ۞ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ تُبْعَثُونَ**﴾ (١٦).

﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحامِ ما نَشاءُ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَى الأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَاهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ**﴾ (١٧) .

﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّما تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فازَ وَمَا الْحَياةُ الدُّنْيا إِلاَّ مَتاعُ الْغُرُورِ**﴾(١٨) .

وخلاصة الكلام: أنَّ حكم العقل نافذ في أصول المعارف الخمسة، مع ما بيّناه من الفرق بينها.

مرجعية العقل في فروع المعارف العقائدية:

هذا كلّه بالنسبة لأصول المعارف الخمسة، وأما بالنسبة للقسم الثاني، وهي: فروع المعارف، كعقيدة تحريف القرآن، وعلم الأئمة بالغيب، وعالم الأنوار، والرجعة، ونحوها، فليس للعقل مسرح فيها بشكل مطلق، بل الصحيح تقسيمها إلى قسمين :

١. المعارف الفرعية العقلية، وهي: المعارف التي يستطيع العقل أن يثبتها ويبرهن عليها، كالعصمة.

٢. المعارف الفرعية النقلية، وهي: التي لا سبيل لإثباتها إلا عن طريق النقل، كالرجعة، فإنَّ مثل هذه العقيدة لا يستطيع العقل بوحده إثباتها أو نفيها، بل يقف أمامها عاجزاً .

والمشكلة الفكرية الموجودة لدى بعض الكتّاب هي التعامل مع فروع المعارف تعاملاً واحداً؛ وذلك بالخلط بين المعارف العقلية والنقلية، فقد ينكر بعض المعارف بحجة أنَّ العقل لا يدركها، والحال أنها من المعارف النقلية لا العقلية، كما حصل ذلك لبعض معاصرينا، إذ أنكرَ عالم الأنوار، رغمَ تواتر الروايات التي تحدثت عنه، بحجة أنَّه مما لا يدركه العقل البشري، وهذا خلط بين القسمين؛ إذ من الواضح جداً أنَّ عقيدة عالم الأنوار من العقائد التي لا سبيل لإثباتها إلا عن طريق النقل، وأما العقل فهو مما لا سبيل له إليها نفياً أو إثباتاً، فالخلط بين القسمين على خلاف المنهج العلمي .

والمُحصَّلة: أنَّ للعقل مرجعية مطلقة في أصول المعارف، وأما في فروع المعارف العقائدية: فمرجعيته محدودة بخصوص المعارف العقلية، دون المعارف النقلية، بالبيان الذي فصلناه.

المجال الثاني: مجال الأحكام الشرعية:

ومِن خلال هذه النقطة نريد أن نبحث حول أنَّ العقل هل بإمكانه أن يثبت بعض الأحكام الشرعية، وينفي بعضها الآخر، أم ليس بإمكانه ذلك؟

والذي ينبغي أن يُقال: إنَّ عندنا خلافاً بين المدرستين المعروفتين عند الشيعة، وهما:

المدرسة الأولى: المدرسة الأخبارية.

المدرسة الثانية: المدرسة الأصولية.

والخلاف بين المدرستين الشامختين ليس خلافاً كبيراً، وإنما هو مجرّد خلاف علمي، ولكل مدرسة أدلتها، ولسنا هنا بصدد محاكمة أدلة المدرستين، وإنما بصدد عرض نظريتيهما، فنقول: إنَّ ما تراه المدرسة الأخبارية هو: أنَّ العقل لا حاكمية له في مجال الأحكام الشرعية نهائيـاً، بل الذي يثبت أو ينفي الحكم هو الخبر فقط ؛ ولأجل ذلك سمّوا بالأخبارية، ولا مجال لعرض أدلتهم ومناقشتها في هذا المختصر .



وأما المدرسة الأصولية فتقول: إنَّ للعقل مرجعية في الأحكام، ولكن في مجالٍ محدود، وبيانُ ذلك: أنَّ دليل العقل أو الأحكام العقلية قد قُسمّت في علم الأصول إلى قسمين: المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية، والفرق بينهما: أنَّ المستقلات العقلية هي التي يتألف قياسها وبرهانها من مقدمتين عقليتين محضتين، بحيث لا دخل للشارع في تأليف هذا القياس والبرهان أبداً، أو فقل: هي عبارة عن الأمور التي يستقل العقل بإدراك حسنها أو قبحها من غير تدخّل الشارع، كالعدل والظلم ؛ فإنَّ العقل يدرك مستقلاً حسن الأول، فيحكم برجحان فعله، ويدرك باستقلاله قبح الثاني، فيحكم برجحان تركه.

وأما غير المستقلات العقلية فهي التي يتألف قياسها من مقدمة عقلية وأخرى شرعية، أو فقل: هي عبارة عن كبريات القضايا العقلية، التي بضمّها إلى صغرياتها

يُتوصل إلى الحكم الشرعي، وقد يعبرّون عنها بالملازمات العقلية .

وهذا هو ما يتعرضون له في علم الأصول كثيراً، كما في بحث وجوب المقدمة و بحث الضد وما شاكل ذلك، فهذه الأبحاث كلها تشكل أبحاث غير المستقلات العقلية، وواحدة من هذه الملازمات هي: الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، ومثالها: أنَّ الله تعالى قد أوجب على عباده الحج في مكة، ومن الواضح أنه لا يمكن لأحد أن يؤدي فريضة الحج إلا بالذهاب إلى مكة، وهذا يعني أنَّ السفر إلى مكة مقدمةٌ يتوقف عليها امتثال وجوب الحج، وهنا الشارع ـ بعد أن أوجب الحج ـ لا يحتاج أن يوجب السفر إلى مكة ؛ لأنَّ العقل يدرك الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فما دام قد أدركَ إيجاب الشارع للحج يكون قد أدركَ وجوب السفر إلى مكة، من غير حاجة إلى إنشاء الشارع للوجوب، بل بنفس حكم العقل بالوجوب يُستكشف حكم الشارع، وهذا دليلٌ ـ كما اتضح ـ من غير المستقلات العقلية ؛ لأنه تألف من مقدمة عقلية وأخرى غير عقلية.

وإذا علمت أن الأدلة العقلية تنقسم إلى هذين القسمين حينئذ نقول: إن هذين القسمين لا يمكن استيعابهما لجميع الأحكام الشرعية، وبيان ذلك: أنَّ المستقلات العقلية إنما يتم الاستدلال بها في الفقه بضميمة قاعدة الملازمة ـ وهي: أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ـ إذ بعد أن نثبت أن هذا المورد قد حكم العقل بحسنه أو بقبحه استقلالاً، حينئذ نقطع أن الشارع أيضاً قد حكم بذلك الحكم، لأن الشارع سيد العقلاء، فلا يمكن أن يكون حكمه مخالفاً لحكم العقل، وعليه فمتى ما قطع العقل بأن هذا هو الحكم قطع بأن الشارع حاكم بذلك أيضاً لموافقته، إلا أن استناد العقل إلى مستقلاته العقلية واستكشاف حكم الشارع بضميمة دعوى الملازمة يتوقف على تمامية مقدمتين:

المقدمة الأولى: إدراك المصالح والمفاسد التي تقع في سلسلة علل الأحكام

الشرعية، فإن المصالح والمفاسد تارة تقع في سلسة العلل وأخرى تقع في سلسلة المعلولات، بمعنى أن كل حكم شرعي كما يكون ناشئاً عن مصلحة أو مفسدة فكذلك تترتب عليه مصلحة أو مفسدة، والمصالح والمفاسد الواقعة في سلسلة علل الأحكام تكون سابقة على الأحكام، والمصالح والمفاسد التي تقع في سلسلة المعلولات هي الآثار التكوينية المترتبة عليها.

وعليه فإنَّ المقدمة الأولى التي يتوقف عليها الاستدلال بالدليل العقلي هي إدراك الملاكات والمصالح والمفاسد التي تقع في سلسلة علل الأحكام الشرعية.

المقدمة الثانية: إدراكُ العقل عدمَ وجود المزاحم لتلك المصالح والمفاسد، وبيانه:

أن العقل قد يدرك في بعض الموارد المصلحة التي تقتضي الفعل، إلا أنه لا يدرك وجود مفسدة مزاحمة لتلك المصلحة، إذ لعلّه هناك مفسدة أقوى وأهم من تلك المصلحة وهي تقتضي عدم الفعل إلا أنه لم يدركها، وكذلك لو أدرك مفسدة وتلك المفسدة تقتضي عدم الفعل، إلا أنه يحتمل أن تكون هنالك مصلحة مزاحمة لتلك المفسدة وهي أقوى منها تقتضي الفعل إلا أن العقل لم يدركها، لذلك فإن العقل يحتاج ـ كمقدمة ثانية ـ في مقام الوصول إلى مبتغاه والقطع بالحكم أن يدرك عدم وجود المزاحم، أي: إدراك العدم لا عدم الإدراك، إذ لو كانت المسألة منوطة بعدم الإدراك فقط فإنه مجامع للاحتمال، وإذا كان مجامعاً لاحتمال المفسدة فمن أين للعقل أن يقطع بأن المصلحة التي أدركها تقتضي ثبوت حكم شرعي؟ ولأجل هذا احتاجوا إلى إدراك العدم لا إلى عدم الإدراك.

وإذا تحققت هاتان المقدمتان فحينئذ يحكم العقل قطعاً بأن الشارع حاكم على طبق تلك المصلحة، ولكن هذا إنما هو في موارد قليلة جداً، بل أفاد سيدنا الخوئي قدس سره في أصوله[19] أن هذا أشبه بالمعدوم، بل غير متحقق؛ وذلك لأن العقل على فرض

إحرازه للمقدمة الأولى فهو لا يحرز المقدمة الثانية، فعلى فرض أنه أحاط بالمصالح والمفاسد التي تقع في سلسلة الأحكام الشرعية فإنه ليس يحيط بالمزاحمات لها، وإذا كان لا يحيط بالمزاحمات لها فكيف السبيل لقطعه؟ ومن هنا ورد عنهم عليهم السلام: «إنَّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة»[٢٠].

وقد تبين من هذا: أن المستقلات العقلية إن لم تكن منعدمة فهي نادرة.

وأما بالنسبة إلى غير المستقلات فهي أيضاً لا يمكن أن تكون مدركاً يستوعب جميع الأحكام الشرعية، والسبب في ذلك:

أولاً: إنّ موارد غير المستقلات موارد محدودة في الفقه، وليست موارد مطردة في كل مسألة من مسائل الفقه، فحتى لو قلنا بأنها حجة في نفسها إلا أنها لا تستوعب الفقه بتمامه، بل هي قاصرة عن استيعابه.

وثانياً: إنَّ نفس المقدمات العقلية التي تتشكل منها الأدلة غير المستقلة هي محل خلاف، وليست محل تسالم عند الفقهاء والأصوليين، فربَّ فقيه يؤمن بأنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده عقلاً، بينما نجد آخر لا يؤمن بذلك، وعليه فحتى لو سلمنا بحجية الدليل العقلي غير المستقل في الجملة إلا أن المقدمة العقلية التي يعتمد عليها الدليل هي محل خلاف وليست مورد التسالم، وينتج من ذلك أن الدليل العقلي بشقيه لا يمكن أن يكون مستوعباً للأحكام الشرعية غير الضرورية.

ولذلك وردَ عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**إنَّ السنة لاتُقاس، ألا ترى أنَّ المرأةَ تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبان إنَّ السنةَ إذا قيست مُحِقَ الدين**»[٢١]، وفي روايةٍ أخرى عنه عليه السلام قال: «**إن أصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقائيس فلم تزدهم المقائيس من الحق إلا بعداً، وإنَّ دين الله لا يصاب بالمقائيس**»[٢٢].

فظهرَ مما ذكرناه: أنَّ العقل في مجال الأحكام الشرعية ليس مطلق العنان؛ لأنَّها تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات، والعقلُ عاجزٌ عن تحديدها ومعرفة تلك

الملاكات ؛ ولذلك فإنه عاجزٌ عن إثبات الحكم الشرعي أو نفيه، وهذا هو ما تشير إليه كثير من الروايات الرافضة لحكم العقل، كقول الإمام السجاد عليه السلام : «**إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة، والآراء الباطلة، والمقاييس الفاسدة**»[٢٣] .

ومفاد الرواية: أنَّ العقول لا يمكن أن تصل لفهم الدين وأحكامه، فالإنسان يصلي الظهر أربع ركعات، والفجر ركعتين، والمغرب ثلاث ركعات، ولكنَّ عقله عاجز عن إدراك أسرار وملاكات هذه الأحكام، فالعقل يدرك فقط ما يرتبط بالمستقلات والملازمات العقلية، وأما فيما سواهما فهو يحتاج للشرع والوحي .

المحصّلة:

وقد تحصّل مما ذكرناه: أنَّ دور (الإجماع) في المعرفة الدينية دورٌ محدودٌ جداً، وأما دور (العقل) فإنه وإن كان أوسع دائرة منه، إلا أنه يبقى محدوداً هو الآخر، وقد اتضح عجزه عن تناول كثير من المعارف الدينية، سيما ما يرتبط بجزئياتها وتفاصيلها.

عودة إلى مركز البحث:

تقدم أننا بصدد البحث حول ترسيخ مدرسة الإمام الصادق عليه السلام للثقلين كمصدرٍ واحدٍ للمعرفة الدينية، وبعد أن ألقينا بالضوء حول دور العقل والإجماع في المعرفة الدينية، نعود للحديث حول دليلية القرآن والسنة، فبقيَ عندنا محوران رئيسيان:

أحدهما: حدود دليلية القرآن الكريم.

والآخر: حدود دليلية السنة المطهرة .

ومن خلال تناول هذين المحورين ستتضح لنا الرؤية حول مستوى العلاقة بين الدليلين، ومدى دخالتهما في المعرفة الدينية التفصيلية .





المحور الثالث

حدود دليلية القرآن الكريم

والنقطة الرئيسية في هذا المحور هي أنَّ القرآن الكريم هل دليليته دليلية مطلقة؟ أم دليلية مقيدة؟ وبعبارة أخرى: هل تتوقف حجيّة القرآن ودليليته على تعضيد الحديث له؟ أم أنَّ حجيته مطلقة؟ ثمَّ إذا كانت مطلقة، فهل هي وحجيّة الحديث في عرضٍ واحد على نحو التساوي؟ أم هي حاكمة على الحديث ومقدمة عليه؟

ونلتقي هنا بثلاثة آراء مهمة :

أ ـ الرأي الأول: رأي المدرسة الأخبارية.

والمعروف بين الأعلام ﷺ: أنَّ الأخباريين يفصّلون بين الظواهر القرآنيّة وغيرها، فالثانية عندهم مشمولة لحجّيّة الظهور دون الأُولى، ولذا فإنها عندهم لا يجوز التعويل عليها، ولا العمل بها إلا من خلال روايات أهل البيت عليهم السلام [٢٤].

وعلى ضوء هذا الرأي يتضح أنَّ مسلك تفسير القرآن بالقرآن ـ الذي تبناه عدة من أعلام الطائفة، ومنهم: السيد العلامة الطباطبائي قدس سره في الميزان[٢٥] ـ لا يصح، بل لا بدَّ على ضوئهِ في تفسير القرآن من الرجوع لروايات أهل البيت عليهم السلام .

ويجدر بنا في المقام أن نعرض مختصراً لأدلة أصحاب هذا الرأي ؛ لمعرفة مدى دلالتها، وكيفية معالجة علمائنا لها، وهي ـ كما عرضها السيد الخوئي قدس سره في تفسيره ـ ستة أدلة :

الدليل الأول:

الروايات التي تقول: إنه لا يفهم القرآن إلا من خوطب به، ومنها :

أ ـ مرسلة شعيب بن أنس، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لأبي حنيفة: « أنت

فقيه أهل العراق ؟، قال: نعم . قال عليه السلام : فبأي شيءٍ تفتيهم ؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه . قال عليه السلام : يا أبا حنيفة تعرفُ كتاب الله حق معرفته ؟ وتعرف الناسخ من المنسوخ ؟ قال: نعم . قال عليه السلام : يا أبا حنيفة لقد ادّعيت علماً ـ ويلك ـ ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، ويلك ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله تعالى من كتابه حرفاً » (٢٦) .

ب ـ رواية زيد الشحام، قال: دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام ، فقال له: أنت فقيه أهل البصرة ؟ فقال: هكذا يزعمون . فقال عليه السلام : بلغني أنك تفسر القرآن، قال: نعم ـ إلى أن قال له ـ: يا قتادة إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاءِ نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، يا قتادة ـ ويحك ـ إنما يعرف القرآن من خوطب به(٢٧) .

فهاتان الروايتان تدلان على أنَّ فهم المعاني القرآنية إنما هو مختصٌ ومنحصرٌ بمن خوطب بالقرآن، وإذا كان كذلك فلا يجوز العمل بظواهر القرآن إلا لمن يفهم القرآن، ولا يفهمه إلا من خوطب به .

جواب السيد الخوئي قدس سره عن الدليل الأول :

وأجاب السيد الخوئي قدس سره عن ذلك: بأن المراد من الروايات ـ كما يستفاد من مرسلة شعيب ابن أنس ـ أنه لا يفهم القرآن حق فهمه إلا من خوطب به، وهذا ما نبه عليه الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته ؟!»، إذ الظاهر منها إنكاره على أبي حنيفة معرفة القرآن حق معرفته ؛ لا أنه لا يفهم ولا يحيط حتى بظواهره .

وأما الروايات المشتملة على لفظ (التفسير) كالرواية الثانية ـ رواية قتادة ـ «إن كنت قد فسرت القرآن برأيك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت»، فهذه أيضاً لا دلالة لها على المطلوب، لأنه قد أخذ فيها عنوان

تفسير القرآن، والتفسير عبارة عن: كشف القناع عن المخفي، وبما أنَّ ظواهر القرآن ليست مما خفي فلا يشملها عنوان التفسير، وعليه فالعمل بظواهر القرآن مسألة خارجةٌ عن موضوع روايات النهي عن التفسير تخصصاً، لأنها لا تشملها (٢٨).

وهذا الجواب استفاده السيد الخوئي ﭭ من كلمات الشيخ الأنصاري ﭭ، إذ أنه أول من نبه إلى هذه النكتة، وتبعه صاحب الكفاية ومن جاء بعده (٢٩).

الدليل الثاني: نهي الشارع عن تفسير القرآن بالرأي، فلدينا روايات متواترة ومتعددة عن طريق العامة والشيعة تنهى عن تفسير القرآن بالرأي، ومن جملتها الحديث النبوي المشهور: « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» (٣٠)، وبما أنَّ العمل بالظاهر تفسيرٌ للقرآن بالرأي، فهو منهيٌ عنه .

جواب السيد الخوئي ﭭ :

وأجاب السيد الخوئي ﭭ عن هذه الروايات بجوابين :

أولاً: إن هذه الروايات ليست شاملة للعمل بالظاهر، لأن التفسير أخذ فيه كشف القناع، والظاهر ليس أمراً خفياً ومستوراً حتى يكشف القناع عنه، فروايات النهي عن التفسير بالرأي لا تشمل العمل بالظواهر من الأساس، وقد تقدم إيضاحه .

وثانياً: مع التسليم بأن الأخذ والعمل بالظاهر القرآني تفسيرٌ، إلا أنّه لا يندرج في ضمن التفسير بالرأي ؛ لأن الأخذ بالظاهر القرآني إنما هو أخذٌ بالفهم العرفي، وهو يختلف عن التفسير بالرأي الذي يعتمد على الاستحسان والتذوق الشخصي، والتوجهات الفكرية الخاصة عند الإنسان .

وهذا هو عمدةُ الجواب الذي تفضل به السيد الخوئي ﭭ في الإجابة عما طرحه القوم، وبهذه المناسبة تعرض السيد ﭭ ضمن أجوبته إلى بيان المحتملات في توجيه المقصود من التفسير بالرأي، وليس التعرض لذكرها بذي أهمية في بحثنا (٣١).

الدليل الثالث:

غموض معاني القرآن وشموخها، فالقرآن ليس كتاباً اعتيادياً، بل هو كتاب المعارف الإلهية الشامخة، لذلك فهو كتابٌ غامض وعالي المضامين، ولا يمكن فهمه لكل أحد، وإذا كان القرآن بهذه المثابة من غموض المعاني وسموها امتنع وتعذر العمل بظواهره.

جواب السيد الخوئي ﷺ عن الدليل الثالث :

وأجاب السيد الخوئي ﷺ بما حاصله: أنَّ القرآن كما يشتمل على الآيات الغامضة وذات المعاني الصعبة، فهو كذلك يشتمل على الآيات ذات المعاني الواضحة التي يمكن فهمها لكل أحد، كقوله تعالى: ﴿ **لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ** ﴾، و ﴿ **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ** ﴾، فما تفضل به أصحاب هذا الرأي ليس على إطلاقه[٣٢].



الدليل الرابع: العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر، فنحن نعلم بوجود مخصصات لعمومات القرآن، ونعلم بوجود مقيدات لإطلاقات القرآن، ونعلم بوجود ناسخٍ ومنسوخٍ في القرآن، وبذلك يكون لدينا علمٌ إجمالي بإرادةِ خلاف الظاهر في كثير من آيات القرآن، وهذا العلم الإجمالي يمنعنا من العمل بظواهره .

جواب السيد الخوئي ﷺ عن الدليل الرابع:

وأجاب السيد الخوئي ﷺ عن ذلك: بأن الآيات القرآنية إنما هي مجملةٌ بالعرض، وليست مجملة بالأصالة ؛ إذ الآيات القرآنية نفسها بحدّ ذاتها لا إجمال فيها، وإنما بعد ورود المخصصات والمقيدات للآيات العامة والآيات المطلقة أصبح لدينا إجمالٌ في الآيات القرآنية، ولكنَّ الكلام كلَّ الكلام في أنَّ هذا العلم الإجمالي هل هو قابل للانحلال، أم لا؟

والمحقق في محله: أنه قابلٌ للانحلال، فإننا بعد الفحص في آيات القرآن سنعلم أن هذه الآية قد قيدت بهذه الآية، وهذه الآية قد خصصت بتلك الآية، وحينها سنعلم

أين هي الآيـات المخصصة، وأين هي الآيات المقيدة، وتبقى الآيات الأخرى التي لم تخصص ولم تقيد، وهذا يعني انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي ؛ فيمكن الأخذ بظواهر الآيات القرآنية والعمل بها حينئذ، لانحلال العلم الإجمالي .

وبعبارة أخرى: إن منشأ العلم الإجمالي هو وجود آيات عامة ومطلقة، وفي الوقت نفسه وجود آيات مخصصة للعموم وآيات مقيدة للإطلاق، وهذا يمنع من العمل بظواهر القرآن ؛ لأننا نحتمل أنَّ تلك الآية العامة هي من الآيات العامة التي خصصت، أو هي من الآيات المطلقة التي قيدت، فلا يمكن لنا أن نعمل بظاهرها، وهذا الكلام صحيح قبل الفحص عن المطلق والمقيد والعام والخاص، وأما بعد الفحص فينحل لدينا العلم الإجمالي ويصبح لدينا علمٌ تفصيليٌ بأن هذه الآية عامة لم تخصص، وبأن تلك آية عامة خصصت، وبأن تلك آية مطلقة لم تقيد، وبأن تلك آية مطلقة قيدت، وبعد حصول العلم التفصيلي، وانحلال العلم الإجمالي، ترتفع الشبهة التي تمنعنا من الأخذ بظواهر القرآن (٣٣) .

إشكال على المدرسة الأخبارية :

ثم إنه من الممكن أن ينقض على الأخباريين والمحدثين بظواهر السنة، فإنهم يقولون: بأنَّ ظواهر السنة يمكن العمل بها، فيقال لهم: إنه حتى في السنة يوجد علمٌ إجماليٌ بإرادة خلاف الظاهر لوجود العام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ فيها، وعليه: **فكيف تعالجون مشكلة العلم الإجمالي في ظواهر السنة وتأخذون بها ؟** فإن قلتم بانحلال العلم الإجمالي فيها، قلنا بذلك في القرآن الكريم أيضاً، وإن قلتم بعدم الانحلال امتنع الأخذ بالسنة أيضاً، وهذا يلزم منه تعطيل أدلة التشريع.

والخلاصة: فإن دليل العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر ـ وهو أدق الأدلة ـ تبين عدم صلاحيته للمنع من العمل بظواهر القرآن .

الدليل الخامس :

المنع عن اتباع المتشابه من القرآن، كما جاء في الآية: ﴿ **مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ**﴾ (٣٤)، والظاهر من جملة المتشابه، فلا يجوز العمل به.

جواب السيد الخوئي ﭪ عن الدليل الخامس:

وأجاب السيد الخوئي ﭪ عن ذلك بأمرين :

الأمر الأول: إنَّ الظاهر ليس من المتشابه ؛ لأنَّ المتشابه هو ما تكون له عدة معانٍ يحتملها اللفظ بمستوى واحد ؛ ولا يمكن تعيين المراد منه إلا عن طريق المحكم (٣٥)، وأما الظاهر فليس كذلك، وكما قال السيد الروحاني ﭪ في كتابه (المنتقى): (الظاهر ليس من المتشابه، لأنَّ الظاهر هو ما يتضح معناه، وهو خلاف المتشابه الخفي معناه) (٣٦)، فلا ربط بين الظاهر وبين المتشابه .

الأمر الثاني: إنَّ القول بكون الظاهر من جملة المتشابه ؛ فيكون منهياً عن العمل به، إنما هو مبني على الاحتمال، والاحتمال لا يقاوم السيرة العقلائية القطعية المتصلة بزمن المعصومين (عليهم السلام)، والقائمة على العمل بالظواهر، والتي لا يمكن الردع عنها إلا بدليل قطعي (٣٧).



جواب السيد الشهيد الصدر ﭪ عن الدليل الخامس :

وأجاب السيد الشهيد الصدر ﭪ في الحلقة الثانية من حلقات أصوله بجوابين دقيقين :

الجواب الأول: إنَّ الآية ليس مقصودها النهي عن العمل بالمتشابه مطلقاً، وإنما مقصود الآية النهي عن العمل بالمتشابه القرآني من غير الرجوع إلى المحكم من

الآيات، وأما بعد الرجوع إلى المحكم فلا مانع من العمل بمتشابه القرآن، فحتى لو سلمنا بأن الظاهر من المتشابه، فهذا لا يصلح أن يكون دليلاً ؛ لأن الآية إنما تردع عن استغلال الآيات المتشابهة في إثارة الشبه والمعاني الباطلة من غير إرجاعها إلى محكماتها، أما بعد الإرجاع إلى المحكمات فلا مانع من العمل بها .

الجواب الثاني: إنَّ الآية الكريمة ليست نصاً في شمول عنوان المتشابه للظاهر، وإنما هي ظاهرةٌ في الشمول، وهذا الظهور يشمله النهي نفسه، فيلزم من حجية ظاهر الآية في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم نفي هذه الحجية .

الدليل السادس: وقوع التحريف في القرآن:

فإنه مانع من العمل بالظواهر، لاحتمال كون هذه الظواهر مقرونة بقرائن تدل على المراد، وقد سقطت نتيجة التحريف .

الجواب عن الدليل الخامس :

والجواب عن هذا الاستدلال: بمنع القول بوقوع التحريف في القرآن الكريم ـ كما هو الرأي المحقق عند أعلام الطائفة ـ وحتى لو سلمنا بوقوعه فإنَّ الروايات الآمرة بالرجوع إلى القرآن تعني وجوب العمل بالقرآن وإن فرض وقوع التحريف فيه، ونتيجتها القهرية لا بدّية العمل بظواهر القرآن، وأنه الأساس للشريعة، وأن السنة المحكية لا يعمل بها إذا كانت مخالفة له.

والنتيجة: فإن ما ذكره الأخباريون من الأدلة على المنع من العمل بظواهر الكتاب مخدوش، و لا يمكن الركون إليه، والحق هو جواز العمل بظواهر القرآن كما يجوز العمل بظواهر أي كلامٍ آخر، فظواهر القرآن حجة، يجوز العمل بها، والتعويل عليها .

أ ـ الرأي الثاني: رأيُ المدرسة الأصولية .



وهو حجية الظواهر القرآنية، ويُمكن أن يُستدل عليه ـ مضافاً لكونه هو الأوفق بمقتضيات السيرة العقلائية، وقاعدة حجية الظواهر ـ بعدة أدلة :

الدليل الأول: إن القرآن نزل للاحتجاج به على الرسالة، ولذلك تحدى المشركين في مواجهته، وإذا كان لا يمكن فهم ظواهره، والأخذ بها أصلاً، فلا يصلح للاحتجاج به، ولا يتحقق الغرض من إنزاله .

الدليل الثاني: إرجاع النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام المسلمين إلى القرآن، وأمرهم بالاستفادة منه كما في حديث الثقلين، فلو لم يكن القرآن الكريم قابلاً للاستفادة من ظواهره لما وسع النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أن يُرجِعوا إليه.

الدليل الثالث: تأكيد أهل البيت عليهم السلام على إمكان استفادة الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية، وقد ذكر السيد الخوئي قدس سره كثيراً من الأمثلة على هذا، من ذلك:

• قول الامام الصادق عليه السلام، حينما سأله زرارة: من أين علمت بأن المسح ببعض الرأس، قال له: لمكان الباء .

• وكذلك قوله عليه السلام ـ في نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمّام ـ: إنه فاسق، وقد قال الله تعالى: ﴿ **إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا** ﴾ .

• وقوله عليه السلام أيضاً لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: أما سمعت قول الله (عزَّ وجلَّ): ﴿ **إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً** ﴾ .

• وكذلك قوله عليه السلام لابنه إسماعيل: «إذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم»، مستدلاً بقوله (عز وجل): ﴿ **يُؤْمِنُ بِالله وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ** ﴾ .

فهذه الروايات ـ وأمثالها ـ يستفاد منها أنَّ الإمام عليه السلام كان يعلِّم أصحابه على استنباط الأحكام الشرعية من الآيات القرآنية، وهذا دليل على امكان الأخذ بظواهر القرآن [٣٨].

الدليل الرابع: الروايات الكثيرة الآمرة بعرض أحاديث أهل البيت عليهم السلام على القرآن، وما وافق منها القرآن يؤخذ به وما خالفه يرمى به عرض الحائط، فهذا دليل على أنَّ للقرآن ظهوراً يمكن للإنسان أن يفهمه ويستفيد منه .

والمتحصّل: أنَّ ظواهر القرآن الكريم حجة بلا ريب .

المحور الرابع
حدود دليلية السنة المطهرة

وهنا عدة نقاط مهمة لا بدَّ من إيضاح معالمها، حتى تتضح حدود دائرة دليلية السنة في مدرسة الإمام الصادق عليه السلام .

النقطة الأولى: حجية السنة:

ولا شك في أصل حجيّة السنة المطهرة لدى مدرسة الإمام الصادق عليه السلام ، ويُستفاد ذلك من خلال عدة منبهات:

المنبِّه الأول: الدعوة الصريحة للتمسك بالسنة.

وقد دلّت على ذلك كثير من تعاليم هذه المدرسة المباركة، ومنها: ما وردَ في رسالة أبي عبد الله عليه السلام إلى أصحابه: «أيتها العصابة .. عليكم بآثار رسول الله صلى الله عليه وآله وسنته، وآثار الأئمة الهداة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله من بعده وسنتهم، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى، ومن ترك ذلك ورغب عنه ضل، لأنهم هم الذين أمر الله بطاعتهم وولايتهم» (٣٩).

وعنه عليه السلام قال: «تزاوروا فإنَّ في زيارتكم إحياءً لقلوبكم وذكراً لأحاديثنا، وأحاديثنا تعطف بعضكم على بعض، فإنْ أخذتم بها رشدتم ونجوتم، وإن تركتموها ضللتم وهلكتم، فخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم» (٤٠).

المنبّه الثاني: اهتمامُ الإمام الصادق عليه السلام بمسألة تدوين السنة المطهرة، مع ملاحظة ما كانت عليه سياسة حكومات الجور من منع تدوين الحديث الشريف، ويُستفاد ذلك من تعاليمه الصريحة بهذا الصدد، ومنها:

عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: « اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا»(٤١).

وعن عبيد بن زرارة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «احتفظوا بكتبكم ؛ فإنكم سوف تحتاجون إليها»(٤٢).

وعن المفضل بن عمر قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «اكتب وبُثَّ علمك في إخوانك، فإن متَّ فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم» (٤٣).

وعن أبي بصير، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقال: «دخل عليَّ أناس من أهل البصرة، فسألوني عن أحاديث وكتبوها، فما يمنعكم من الكتاب ؟ أما أنكم لن تحفظوا حتى تكتبوا»(٤٤).

وعن أبي بصير ـ بعد أن طلب من الإمام الصادق عليه السلام أن يحدثه عن أصحاب الإمام القائم المهدي (عجل الله فرجه) ـ أنه قال له: «إذ كان يوم الجمعة بعد الصلاة فائتني. قال: فلما كان يوم الجمعة أتيته، فقال: يا أبا بصير، أتيتنا لما سألتنا عنه ؟ قلت: نعم، جعلت فداك . قال إنك لا تحفظ، فأين صاحبك الذي يكتب لك ؟ قلت: أظن شغله شاغل، وكرهت أن أتأخر عن وقت حاجتي، فقال لرجل في مجلسه: اكتب له»(٤٥)، وفي هذه الرواية دفع لتشكيك بعض المعاصرين في صحة الأدعية والنصوص الطويلة، بزعم أنَّ الرواة لم يكونوا مؤهلين لحفظها على طولها.

ونظراً لاهتمام الإمام الصادق عليه السلام بموضوع التدوين، فقد قال عنه محمد بن عجّاج: « كان عند جعفر الصادق بن محمد الباقر (عليهما السلام) رسائل، وأحاديث، ونُسخ»(٤٦).

بل كان عبد الله بن الحسن لهذه الجهة يعيب على الإمام عليه السلام أنه (صُحُفي) ـ أي: يأخذ علمه من الكتب ـ وقد علّق على ذلك الإمام الصادق عليه السلام بقوله: «إي والله، صحف إبراهيم وموسى وعيسى ورثتها عن آبائي عليهم السلام » (٤٧).

المنبّهُ الثالث: اهتمامُ الإمام الصادق عليه السلام نفسه بمسألة التحديث، ويشهد لك ما عن أبان بن عثمان: أنَّ أبا عبد الله عليه السلام قال له: «إنَّ أبان بن تغلب روى عني رواية كثيرة، فما رواه لك عني فاروه عني» (٤٨).

وفي هذا المجال يلتقي الباحث بعدة إحصائيات مهمة، منها: أنَّ الرواة عن الإمام الصادق عليه السلام قد بلغ عددهم ـ كما في إحصائية الحافظ ابن عقدة ـ أربعة آلاف وأكثر، وبعضهم قد روى عنه آلاف الروايات، كأبان بن تغلب ؛ فإنَّ المذكور في ترجمته أنه روى عنه عليه السلام ثلاثين ألف حديث (٤٩)، ومحمد بن مسلم الذي روى عنه ـ كما في رجال الطوسي ـ ستة عشر ألف حديث (٥٠)، ومن العجيب أنَّ عدد ما رواه هذان الراويان فقط يفوق روايات الكتب الأربعة عدداً، فما بالك لو ضُمّت لرواياتهما روايات غيرهما من الرواة، ووصلت إلينا كلها، لكانت ثروة حديثية فائقة .

المنبّهُ الرابع: دعوة الإمام الصادق عليه السلام لتداول الأحاديث، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: « بادروا أحداثكم بالحديث قبل أن تسبقكم إليهم المرجئة»(٥١).

وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة» (٥٢).

وعن أبي البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « إنَّ العلماء ورثة الأنبياء، وذاك أنَّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشئ منها فقد أخذ حظاً وافراً، فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه، فإنَّ فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»(٥٣).

المنبِّهُ الخامس: اعتبار الإمام الصادق عليه السلام حفظ الأحاديث ودرايتها مقياساً للفضل، وتشهد بذلك عدة من الأخبار الشريفة، منها:

ما عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « من حفظ من شيعتنا أربعين حديثاً بعثه الله عزَّ وجلَّ يوم القيامة فقيهاً عالماً، ولم يعذبه»[٥٤].

وعن علي بن حنظلة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: « اعرفوا منازل الناس على قدر رواياتهم عنا»[٥٥].

وعن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : « رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس، ويسدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم، ولعلَّ عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية، أيهما أفضل ؟ قال: الراوية لحديثنا، يشدُّ به قلوب شيعتنا أفضل من ألف عابد » [٥٦].



المنبِّهُ السادس: اهتمامُ الإمام الصادق عليه السلام ببيان آليات التحديث، وتشهد بذلك عدة من الروايات الشريفة، ومنها :

ما ورد عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام : « إذا حدثتم بحديث فأسندوه إلى الذي حدثكم، فإن كان حقاً فلكم، وإن كان كذباً فعليه»[٥٧].

وعنه عليه السلام : « إياكم والكذب المُفترِع، قيل له: وما الكذب المفترِع ؟ قال: أن يحدثك الرجل بالحديث فتتركه وترويه عن الذي حدثك عنه » [٥٨].

النقطة الثانية: دورُ السنة المُطهرة .

لا يخفى أنَّ للسنة المطهرة دوراً مهماً وكبيراً جداً في عملية التشريع، إذ إنَّ أكثر الأحكام الشرعية مستفادة منها، وقد تحدّث عن ذلك المحقق الخوئي قدس سره فقال:

«لا شبهة في أن أكثر الأحكام يستفاد من الكتاب والسنة »[٥٩]، بل نستطيع أن نقول: إنَّ المنظومة الدينية للمذهب الشيعي المبارك بجميع حقولها مستندة إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة معاً، ولو تمَّ الاقتصار على القرآن الكريم فقط لتلاشت معالم الدين واندثرت أكثر معارفه، ومن هنا فقد أكّدت تعاليم الشارع المقدّس على معيتهما المجموعية، والتي تعني اتحاد المصدرين، وفي طليعة تلكم التعاليم حديث الثقلين المتواتر: « إني مخلف فيكم الثقلين، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، أيها الناس لا تعلموهم فإنهم أعلم منكم »[٦٠].

ودور السنة المطهرة يتلخص في الآتي:

١ ـ تفصيل المجمل:

والمقصود من (المجمل): « اللفظ الذي لا ظاهر له »، نظير لفظ (اليد) في قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما**﴾[٦١]، فإنَّ مفردة (اليد) في الآية الشريفة مجملة لا ظاهر لها ؛ لأنها مرددة بين الكف حتى أصول الأصابع، والكف حتى الزند، والكف حتى المرفق، والكف حتى المنكب.

وهنا يأتي دور السنة لترفع هذا الإجمال، ففي نوادر أحمد بن محمد بن عيسى، بسندهِ عن معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: « يقطع من السارق أربع أصابع ويترك الإبهام »[٦٢].

ومما يجدر ذكره: أنَّ المنهج العام للقرآن الكريم قائم على طرح الخطوط الإجمالية العامة للعقيدة والشريعة والأخلاق، ليبقي مجالاً للسنة لتقوم بدورها التكميلي .

٢ ـ تأويل المتشابه:

ويُراد بـ (المتشابِه): « ما يتردد بينَ معانٍ عديدة، ويكون ظاهراً في أحدها، إلا

أنَّه ـ للقرائن العقلية أو الشرعية القطعية ـ يُقطع بعدم إرادته » .

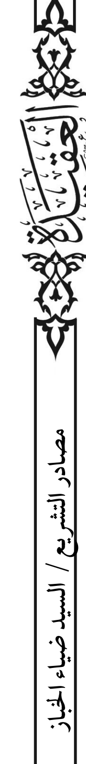
ولا شك في وجوده ضمن القرآن الكريم، كما صرّح بذلك قوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾(٦٣) .

وقد قامت السنة المطهرة بدور كبير في رفع التشابه عن الآيات المتشابهة، ولو أخذ الناس بالظاهر القرآني فيها، ولم يرجعوا للسنة المطهرة، لضلوا وأضلوا، ولا بأس بذكر شاهدٍ على ذلك، فعَنْ حَمْزَةَ بْنِ بَزِيعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام فِي قَوْلِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ: ﴿**فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ**﴾ فَقَالَ: إِنَّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ لَا يَأْسَفُ كَأَسَفِنَا، ولَكِنَّه خَلَقَ أَوْلِيَاءَ لِنَفْسِه يَأْسَفُونَ ويَرْضَوْنَ، وهُمْ مَخْلُوقُونَ مَرْبُوبُونَ، فَجَعَلَ رِضَاهُمْ رِضَا نَفْسِه، وسَخَطَهُمْ سَخَطَ نَفْسِه ؛ لأَنَّه جَعَلَهُمُ الدُّعَاةَ إِلَيْه، والأَدِلَّاءَ عَلَيْه ؛ فَلِذَلِكَ صَارُوا كَذَلِكَ، ولَيْسَ أَنَّ ذَلِكَ يَصِلُ إِلَى اللهِ كَمَا يَصِلُ إِلَى خَلْقِه، لَكِنْ هَذَا مَعْنَى مَا قَالَ مِنْ ذَلِكَ، وقَدْ قَالَ: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيّاً فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ ودَعَانِي إِلَيْهَا، وقَالَ: ﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللهَ**﴾، وقَالَ: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾، فَكُلُّ هَذَا وشِبْهُه عَلَى مَا ذَكَرْتُ لَكَ، وهَكَذَا الرِّضَا والْغَضَبُ وغَيْرُهُمَا(٦٤) .

والجدير بالذكر أنَّ كثيراً من الآيات القرآنية المرتبطة بالتوحيد والنبوة تصب في دائرة المتشابه، وهذا هو سِرُّ وقوع كثيرين في متاهات التجسيم والإساءة للأنبياء عليهم السلام ممن لم ينهلوا من تعاليم أئمة أهل البيت عليهم السلام ؛ إذ إنهم الراسخون في العلم القادرون على إرجاع متشابه القرآن إلى محكمه، كما أوضحَ ذلك الإمام الصادق عليه السلام ـ في خبر أبي بصير ـ بقوله: «نحن الراسخون في العلم، ونحن نعلم تأويله» (٦٥) .

٣ ـ تخصيص العام وتقييد المطلق:

ولعلَّ هذا من أهمّ أدوار السنة المطهرة وأبرزها، ولسنا نبالغ لو قلنا إنَّ لائحة



التشريع ـ نظراً لنكتة تدريجية الأحكام ـ تعتمد بشكل رئيسي على بيانات السنة الشريفة، حتى اشتهر في ألسنة الأصوليين: « أنه ما من عام إلا وقد خُصَّ»(٦٦)، ولو تمَّ تجاوز هذه المخصصات للزم تأسيس فقه جديد .

ولا بأس بالإشارة لبعض النماذج :

الأول: قوله تعالى: ﴿ **يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ** ﴾(٦٧)، فإنه عموم مُخصص بما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: « لا ميراث للقاتل»(٦٨).

الثاني: قوله تعالى: ﴿ **وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾ (٦٩)، وهو عام مُخصص بقول الإمام الصادق عليه السلام: « قال أمير المؤمنين عليه السلام: » ليس بين الرجل وولده ربا، وليس بين السيد وعبده ربا » (٧٠)، وعلى ذلك فتوى مشهور الفقهاء .

الثالث: قوله تعالى: ﴿ **أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ** ﴾ (٧١)، وهذا عموم مخصص بصحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: « كان علي عليه السلام بالكوفة يركب بغلة رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم يمر بسوق الحيتان، فيقول: لا تأكلوا، ولا تبيعوا ما لم يكن له قشر من السمك » (٧٢).

٤ ـ بيان البطون القرآنية:

فإنَّ للقرآن الكريم ظاهراً وباطناً، كما دلّت على ذلك الروايات المستفيضة، ومنها قول الإمام الصادق عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: « وهُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، ولَه ظَهْرٌ وبَطْنٌ، فَظَاهِرُه حُكْمٌ وبَاطِنُه عِلْمٌ، ظَاهِرُه أَنِيقٌ وبَاطِنُه عَمِيقٌ » (٧٣).

وقد أفادت الأحاديث الشريفة أنَّ البطون تنتهي إلى سبعة، بل في بعضها إلى سبعين(٧٤)، ومن البيّن أن هذا العدد إنما هو كناية عن الكثرة، كما في قوله تبارك وتعالى: ﴿**إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ**﴾(٧٥)، وقد اختلف الأعلام قدس سرهم في بيان المقصود من البطون على آراء:

الأول: المصاديق الخفية للألفاظ القرآنية، بدعوى أنَّ كثيراً من معاني الألفاظ معانٍ كليّة، ولها مصاديق جلية وخفية، كلفظ (الميزان) مثلاً، فإنَّ المراد به: ما يوزنُ به، وهذا معنى كلّي له مصاديق عديدة، منها: العقل، ومنها القرآن، ومنها المعصوم عليه السلام، ومنها ميزان القيامة، ومنها الآلة المعروفة التي تُوزن بها الأشياء، والجلي من هذه المصاديق هو المعنى الظاهري، والخفي هو المعنى الباطني، وألفاظ القرآن الكريم من هذا القبيل، فلها معانٍ ظاهرة وباطنة، نظير لفظي (اللؤلؤ والمرجان) في قوله تعالى: ﴿**مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ بَيْنَهُما بَرْزَخٌ لا يَبْغِيانِ**﴾ (٧٦)، فإنَّ لهما مصداقاً جلياً، وهو المعنى المعروف لهما، كما لهما مصداق خفي كشفت عنه الروايات، ولولاها لم نعلمه، وهو الإمامان الحسنان عليهما السلام.

فعن يحيى بن سعيد القطان، قال: سمعتُ الإمام الصادق عليه السلام يقول في قوله (عزَّ وجلَّ): ﴿ **مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ بَيْنَهُما بَرْزَخٌ لا يَبْغِيانِ**﴾ قال: علي وفاطمة عليهما السلام بحران من العلم عميقان، لايبغي أحدهما على صاحبه، ﴿**يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجانُ**﴾ الحسن والحسين عليهما السلام (٧٧)، ومثل هذه الرواية روايات كثيرة جداً .

الثاني: المداليل الالتزامية للآيات القرآنية، نظير تفسير قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا والَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا ويَوْمَ يَقُومُ الأَشْهادُ** ﴾ (٧٨) بالرجعة، فإنه تفسير بالمدلول الالتزامي للوعد بالنصر الإلهي، ويشهدُ له ما وردَ عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: قول الله (عزَّ وجلَّ): ﴿ **إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا والَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا ويَوْمَ يَقُومُ الأَشْهادُ** ﴾ ؟ قال: « ذلك والله في الرجعة، أما علمت أنَّ أنبياء الله تبارك وتعالى كثيراً لم ينصروا في الدنيا وقتلوا، وأئمة من بعدهم قتلوا ولم ينصروا، فذلك في الرجعة » (٧٩).

الثالث: المعاني الرتبية الطولية، ببيان: أنَّ للقرآن الكريم مراتب طولية بحسب مراتب النفوس الإنسانية، فهي معانٍ طولية يدركها الأشخاص بحسب مراتبهم

النفسية، إذ إنَّ النفس كلما تقدمت في الكمال تمكنت من درك المعنى الأدق والأرقى، ولعله لهذا المعنى يشير الحديث المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام: « كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء » (٨٠).

ومثله ما عن جابر بن يزيد، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا، فقال: يا جابر إنَّ للقرآن بطناً، وللبطن بطناً، وله ظهر، وللظهر ظهر (٨١).

ويمكن تطبيق ذلك على قوله تعالى: ﴿ **فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ** ﴾ (٨٢) فإنَّ المتبادر منه بادئ ذي بدء الدعوة إلى التفكير في كيفية تهيئة القدرة الإلهية لطعام الإنسان، ليأخذ به هذا التفكير إلى معرفة نعم الله تعالى، وقد يترقى الإنسان في الفكر فيدرك أنَّ الآية دعوة للتحذير من تناول مطلق الطعام، من دون تحري حلاله وحرامه؛ لما يترتب على ذلك من آثار وضعية خطيرة، وبالإبحار في أعماق الفكر بمستوى أقوى قد يصل الإنسان إلى معنى ثالث، وهو ما يرويه زيد الشحّام، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله (عزَّ وجلَّ): ﴿ **فَلْيَنْظُرِ الإِنْسانُ إِلى طَعامِه** ﴾، قلت: ما طعامه ؟ قال: « علمه الذي يأخذه عمن يأخذه» (٨٣).

محصلّة النقطة الثانية:

فتحصل من جميع ما ذكرناه: أنَّ الاستفادة من القرآن الكريم لا يمكن أن تتحقق إلا بالاستعانة بالسنة المطهرة، وهذا ما أكدت عليه مجموعة من الأحاديث، منها:

قول الإمام الصادق عليه السلام: « واعلموا رحمكم الله أنه من لم يعرف من كتاب الله عزَّ وجلَّ الناسخ من المنسوخ، والخاص من العام، والمحكم من المتشابه، والرخص

من العزائم، والمكي والمدني، وأسباب التنزيل، والمبهم من القرآن في ألفاظه المنقطعة والمؤلفة، وما فيه من علم القضاء والقدر، والتقديم والتأخير، والمبين والعميق، والظاهر والباطن، والابتداء والانتهاء، والسؤال والجواب، والقطع والوصل، والمستثنى منه والجاري فيه، والصفة لما قبل مما يدل على ما بعد، والمؤكد منه، والمفصل وعزائمه ورخصه، ومواضع فرائضه وأحكامه، ومعنى حلاله وحرامه الذي هلك فيه الملحدون، والموصول من الألفاظ، والمحمول على ما قبله وعلى ما بعده، فليس بعالم بالقرآن، ولا هو من أهله، ومتى ما ادعى معرفة هذه الأقسام مدعٍ بغير دليل، فهو كاذب مرتاب، مفتر على الله الكذب ورسوله، ومأواه جهنم وبئس المصير » (٨٤).

النقطة الثالثة: مرتبة حجيّة السنة:

من جملة النقاط الجديرة بالبحث: أنَّ حجيّة السنة المطهرة بالإضافة إلى حجية القرآن الكريم، هل هي حجية طولية ؟ أم هي حجية عرضية ؟ أو فقل: هل المحورية للقرآن الكريم ؟ أم المحورية للسنة المطهرة ؟ أم المحورية لهما معاً ؟

هنالك ثلاثة آراء :

١ ـ **الرأي الأول**: رأي القائلين بمحورية القرآن الكريم، ولا نعرف أحداً قد تبنى هذا الرأي سوى من أطلقوا على أنفسهم ـ في زماننا ـ اسم (القرآنيين)، وقبلهم بعض المدارس الفكرية التي تبنت شعار(حسبنا كتاب الله) (٨٥)، وسنعرض لدليل أصحاب هذا الرأي لاحقاً مع مناقشته .

والذي يُسجّل على هذا الرأي: أنه مناقض للقرآن الكريم في العديد من آياته، ومنها قوله تعالى: ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا** ﴾ (٨٦).

٢ ـ **الرأي الثاني**: رأي القائلين بمحورية السنة المطهرة، وهو رأي المدرسة الأخبارية، وقد تقدم عرض أدلتها، وبيان وجه المناقشة فيها، فلا نعيد .



٣ ـ الرأي الثالث: رأي القائلين بمحورية القرآن والسنة معاً، وهو الرأي المشهور بين محققي المدرسة الأصولية، وسوف نتناوله من زاويتين :

أ / الزاوية الأولى: عرض أدلة رأي المدرسة الأصولية .

ولنا أن نقتصر على ثلاثة أدلة :

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾(٨٧) .

الدليل الثاني: أنَّ ملاك حجية القرآن الكريم كونه كلام الله (سبحانه وتعالى)، ومعبرّاً عن مراداته، وهذا الملاك كما هو متحقق في القرآن الكريم، كذلك متحقق في السنة المطهرة، ويشهد بذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿ **وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى** ﴾ (٨٨)، فتكون السنة في الحجيّة كالكتاب ؛ لأنهما معاً وحي الله ومنتسبان إليه تعالى .

وقد وردَ هذا المضمون في بعض الأحاديث النبوية، ومن أشهرها الأحاديث المعروفة عند علماء الحديث بـ (أحاديث الأريكة)، التي وردت بصياغات مختلفة، أحدها ما عن جابر عن المقدام، قال: قال رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ : «يوشك أحدكم أن يكذبني وهو متكئ على أريكته، يُحدّث بحديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه، ألا وإنَّ ما حرم رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ مثلَ ما حرم الله» (٨٩).

الدليل الثالث: حديث الثقلين المتواتر، وهو قول النبي الأعظم صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ : «إني مخلف فيكم الثقلين، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، أيها الناس لا تعلموهم فإنهم أعلم منكم»(٩٠)، والحديث واضح الدلالة جداً على أنَّ الكتاب والسنة المطهرة يشكلان وحدة مجموعية ومحورية واحدة.

ب / الزاوية الثانية: نقد الشبهات المثارة حول المحورية المجموعية:

قد يحلو لبعضهم أن يتشبث بأمرين لإثبات أنَّ المحورية إنما هي للقرآن فقط :

الأمر الأول: عدم المقتضي للحجيّة العرضية.

وتدل على ذلك أحاديث العرض.

وهنا لا بدَّ من إستجلاء نقاطٍ ثلاث:

النقطة الأولى: ما هيَ أحاديث العرض؟

والجواب: هي الأحاديث المستفيضة التي تأمر بعرض الأحاديث والروايات على القرآن الكريم، والأخذ بما وافقَ الكتاب، واجتناب ما خالَفه ؛ ولأنها تأمر بذلك لذلك عُبِّرَ عنها بأحاديث العرض، ومنها: قول الإمام الصادق عليه السلام: « إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه»[٩١].

وهنا نقطة جديرة بالالتفات، وهي بيان المقصود من (المخالفة) ؛ إذ إنَّ هذا العنوان عنوان غائم، وقد يتشبث به أُناس لإنكار كثير من الأحاديث التي لا تنسجم مع هواه الفكري ـ كإنكار حديث (حب علي حسنة لا تضر معه سيئة) بحجة مخالفته لقوله تعالى: ﴿ **مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا** ﴾[٩٢] ـ وللأعلام في بيانها وجوه :

الوجه الأول: أنَّ المقصود من المخالفة هي المخالفة على نحو التباين الكلّي، كما لو جاءنا حديث يقول مثلاً: «يحرم الصيام» في قبال قوله تعالى: ﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** ﴾، وقد اختار ذلك المحقق السيد الخميني قدس سره[٩٣].

الوجه الثاني: أنَّ المقصود من المخالفة في أحاديث العرض هي المخالفة بالنحو الذي لا يمكن معه الجمع العرفي بين الحديث والقرآن الكريم، وهذه المخالفة كما تصدق على الحديث المخالف على نحو التباين، كذلك تصدق على الحديث المخالف



على نحو العموم والخصوص من وجه ؛ لأنه هو الآخر يمتنع جمعه جمعاً عرفياً مع القرآن، وهذا هو مختار المحقق الخوئي ﭬ (٩٤).

الوجه الثالث: أنَّ المقصود بالمخالفة هي المخالفة الروحية، وتعني: أن يكون الخبر مخالفاً لأصول الشريعة ومبادئ المذهب الجعفري والمعارف الإسلامية الثابتة والمسلمة في الكتاب والسنة، بحيث يكون الخبر هادماً لما بنته أو بانياً لما هدمته من سنن الجاهلية، نظير (إنَّ الصلاة رجل، وإنَّ الزكاة رجل)(٩٥) المنسوب إلى المعصوم عليه السلام ؛ فإنه مخالف للخطوط العامة للمذهب، وهدم للأحكام الثابتة كالصلاة والصيام ؛ ولذا كذبه الإمام الصادق عليه السلام بقوله لأبي الخطاب: « بلغني أنك تزعم أنَّ الزنا رجل، وأنَّ الخمر رجل، وأنَّ الصلاة رجل، والصيام رجل، وأنَّ الفواحش رجل، وليس هو كما تقول، أنا أصل الحق، وفروع الحق طاعة الله، وعدونا أصل الشر، وفروعهم الفواحش» .

ومثله المقالة المنسوبة إلى المعصوم عليه السلام وهي: (إذا عرفت فاعمل ما شئت) ؛ فلأنها مخالفة للضرورات الدينية الدالة على ثبات التكاليف وعدم زوالها ؛ لذا كذبها الإمام الصادق عليه السلام بقوله: « إنما يقبل الله من العباد العمل بالفرائض التي افترضها الله على حدودها، مع معرفة من دعا إليه .. ومن زعم أن ذلك إنما هي المعرفة، وأنه إذا عرف اكتفى بغير طاعة فقد كذب وأشرك، وإنما قيل: اعرف واعمل ما شئت من الخير، فإنه لا يقبل منك ذلك بغير معرفة، فإذا عرفت فاعمل لنفسك ما شئت من الطاعة قلَّ أو كثر، فإنه مقبول منك » (٩٦).

وهذا الوجه هو ما اختاره سماحة السيد السيستاني (دام ظله).

النقطة الثانية: تقريب دلالة أحاديث العرض على محورية القرآن الكريم .

وتقريبُ الاستدلال بهذه الأحاديث على محورية القرآن الكريم من الوضوح بمكان ؛ إذ إنّها تدلّ على أنَّ المرجعية للقرآن الكريم، وله الحاكمية على السنة المطهرة،

فيؤخذ بما وافقه منها، ويُترك ما خالفه، مما يؤكّد محوريته وتقدمه الرتبي، وعليه فلا حاجة للسنة مع وجود القرآن الكريم، بل يُكتفى به مصدراً إلى جانب العقل، ويصح على وفقهِ تأسيس مشروعٍ فكري متكامل تحت عنوان (مِن إسلام الحديث إلى إسلام القرآن) .

النقطة الثالثة: نقدُ الاستدلال بأحاديث العرض على محورية القرآن .

وهنا نسجّل نقدين على هذا الاستدلال:

١ ـ **النقد الأول:** إنَّ هنالك تصويرين لمحورية القرآن الكريم، وقد خلط المستدل بينهما، أحدهما تصوير الحاكمية، بمعنى أنَّ السنة لا يُعبأ بها مع وجود دليل من القرآن، والآخر تصوير المرجعية حال تعارض الحديث مع القرآن الكريم فقط، ومن الواضح أنَّ غاية ما تدل عليه أحاديث العرض هو الثاني لا الأول، ولكن المستدل قد استند إليها لإثبات الأول، وهو خلط فاضح .

٢ ـ **النقد الثاني:** إنَّ المستدل قد التفت إلى شيء وغاب عنه شيء آخر، وهو أنَّ المحورية ـ حتى بمعناها الثاني، وهو المرجعية حال التعارض ـ ليست للقرآن الكريم فقط، وإنما هي له وللسنة القطعية معاً، وتشهد لذلك عدة من الأخبار الشريفة، منها :

• قول رسول الله صلى الله عليه وآله في حجة الوداع: « قد كثرت عليَّ الكِذّابة، وستكثر، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي، فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به، وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تأخذوا به »[٩٧].

• وعن يونس بن عبد الرحمن قال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: « لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنَّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله) دسَّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة



نبينا محمد صلى الله عليه وآله » [٩٨].

• وعن الإمام الرضا عليه السلام: « فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله، فما كان في السنة موجوداً منهياً عنه نهي حرام، ومأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام، فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره، وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة، ثم كان الخبر الأخير خلافه، فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا » [٩٩].

والمتحصّل من هذه الأحاديث: أنَّ المحورية للقرآن الكريم والسنة المطهرة معاً، وأنهما في عرضٍ واحد، غاية ما في الأمر أنَّ الحديث إذا لم يكن قطعياً، فإنه ـ لعدم القطع بصدوره عن الشارع ـ يُعرض على مقطوع الصدور من الكتاب والسنة معاً، فإن لم يكن مخالفاً للقطعيِّ منهما كانَ حجة وإلا فلا.

الأمر الثاني: وجود المانع، وهو الوضع والتحريف:

وبيانه: أنَّ السنة وإن كانت حجيتها في عرض حجية القرآن الكريم، غير أنَّها لا يمكن الاعتماد عليها بوصفها مصدراً معرفياً إلى جانب القرآن الكريم ؛ لما نعلمه من تعرضها للدّس والوضع والاختلاق على أيدي الغلاة والوضاعين، وقد ترقى بعضهم في هذه الدعوى كثيراً حتى زعم أنَّ أكثر التراث الحديثي الشيعي يعود لليهود والمجوس والنصارى، ومن هنا دعا إلى العودة (من إسلام الحديث إلى إسلام القرآن).

ولعلَّ بعض مَن يثير مثل هذه الإثارات يتشبث بمثل قول الإمام الصادق عليه السلام:

«إنّا أهل بيت صادقون، لا نخلو من كذّاب يكذب علينا»[١٠٠]، فإنَّ هذه الرواية تشير إلى حقيقة تاريخية مؤسفة، وهي: أنّ السنّة الشريفة قد ابْتُلِيَت بمجموعة من الوضّاعين، الذين كانوا يضعون الروايات ويختلقونها على المعصومين عليهم السلام، وبناءً عليها ننتهي إلى أنَّ الروايات التي يعتمدها العلماء في استنباط الأحكام الشرعية، وتشييد العقيدة، وبناء الأخلاق الفاضلة، مبنيّة على روايات مكذوبة ومختلقة.

وإنّنا ـ في مقام الإجابة عن هذه الدعوى ـ لا ننكر تعرض أحاديث أهل البيت عليهم السلام لحركة وضع واختلاق كبيرة، ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه، هو: هل إنَّ أهل البيت عليهم السلام وقفوا مكتوفي الأيدي أمام حركة الوضع، وصاروا ينظرون إليها نظر المتفرّج؟ أم إنّهم عليهم السلام كان لهم دورٌ في تطويق حركة وضع الأحاديث؟

والجواب: إنّ مدرسة أهل البيت عليهم السلام تبنت مشروع حفظ الحديث وتدوينه، وكان لها دورٌ كبيرٌ جداً في تطويق حركة الوضع، وقد تمّ تحقيق هذا المشروع من خلال مرحلتين:



المرحلة الأولى: دور أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم:

وقد اعتمدت المدرسة في هذه المرحلة ثلاث استراتيجيات :

الاستراتيجية الأولى: الجمع والرصد .

وقد اعتمدت هذه الاستراتيجية على دورين مهمين :

الدور الأول: التتبع .

وإن استلزم السفر والتنقل، وقد غرسته تعاليم أهل البيت عليهم السلام، كقول الإمام الباقر عليه السلام: « إذا سمعت حديثاً من فقيه خير مما في الأرض من ذهب وفضة»[١٠١]، ومن شواهده: ما وروي عن الراوي المعروف أحمد بن محمد بن عيسى، قال: خرجت إلى الكوفة في طلب الحديث، فلقيت بها الحسن بن علي الوشاء، فسألته أن يخرج إليّ

كتاب العلاء بن رزين العلاء وأبان بن عثمان، فأخرجهما إلي، فقلت له: أحب أن تجيزهما لي، فقال لي: رحمك الله وما عجلتك ؟ اذهب فاكتبهما واسمع من بعد، فقلت: لا آمن الحدثان «[١٠٢].

الثاني: العناية بالتأليف .

وقد شجّع عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام كثيراً، كقول الإمام الصادق عليه السلام للمفضل بن عمر: « اكتب وبثّ علمك في إخوانك، فإن مت فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم »، فنتج عن ذلك نوعان من المؤلفات المهمة:

- **الأصول**، وهي: الكتب التي اشتملت على المادة الأساسية المسموعة مباشرة من المعصوم عليه السلام أو ممن سمع منه، وكانت تعرف بالأصول الأربعمائة .

- **والكتب**، وهي: المؤلفات المتفرعة عن تلك، وقد أنهاها الشيخ الحر العاملي ـ في الفائدة الرابعة من خاتمة الوسائل[١٠٣] ـ إلى ستة آلاف وستمائة كتاباً .

وهذه ثروة حديثية مهمة، لا يوجد لدى الآخر ولا عشرها .

الاستراتيجية الثانية: النشر والإعلام.

وقد اعتمدت هذه الاستراتيجية على خطتين :

الخطة الأولى: تعدد جنسيات الرواة، فمثلاً: جابر بن يزيد الجعفي كان كوفياً، والفضيل بن يسار كان بصرياً، ومعمّر بن خلاد كان بغدادياً، وعلي بن مهزيار كان أهوازياً، وأحمد بن محمد بن عيسى كان قميّاً، والفضل بن شاذان كان نيسابورياً، وعلي بن حديد كان من المدائن، وهكذا .

الخطة الثانية: تعدد مراكز الحديث، فكانت المدينة المنورة مركزاً، والكوفة مركزاً، والري مركزاً، وقم مركزاً، وسمرقند مركزاً، وبغداد مركزاً .

وفي كلّ هذه المراكز كان رواة وفقهاء وعلماء مهتمون بنشر الحديث والتأليف فيه، فكان في قم مثل زكريا بن آدم، الذي ورد فيه عن علي بن المسيّب، قال: قلت للرضا عليه السلام : شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فعمّن آخذ معالم ديني ؟ قال: « من زكريا بن آدم القمّي، المأمون على الدين والدنيا(١٠٤) .

وفي بغداد كان مثل محمد بن أبي عمير الذي بلغت مؤلفاته أربعة وتسعين كتاباً، وأما الكوفة فكانت مليئة بشيوخ الرواية، حتى أنَّ الحسن الوشاء يقول: «أدركت في هذا المسجد، يعني مسجد الكوفة، تسعمائة شيخ كل يقول: حدثني جعفر بن محمد»(١٠٥).

وكان الغرض من هذه الاستراتيجية هو أن يبقى الحديث فوق القدرة على حصره وتطويقه ومصادرته .

الاستراتيجية الثالثة: الصيانة والتنقية .

وقد اعتمدت هذه الاستراتيجية على ثلاث خطوات :

الخطوة الأولى: فضح الوضاعين والتحذير منهم .

فعندما نتتبع تاريخ أهل البيت عليهم السلام نجد أنّهم لم يغفلوا عن حركة الوضع، ولم يدعوا الوضّاعين يضعون عليهم ويختلقون من غير أن يكون لهم موقف إزاء ذلك، بل إنّهم واجهوهم مواجهةً شديدةً، حيث فضحوهم بأسمائهم على رؤوس الأشهاد، ولعنوهم وأظهروا البراءة منهم، وحذّروا الناس من الأخذ برواياتهم، وسنسوق لذلك عدة من الشواهد :

الشاهد الأول: قول الإمام الصادق عليه السلام : «**لعن الله المغيرة بن سعيد، إنّه كان يكذب على أبي، فأذاقه الله حرَّ الحديد** » (١٠٦)، والمستفاد من هذه الرواية: أنَّ المغيرة بن سعيد كان يكذب الروايات على الإمام الباقر عليه السلام ، ففضحه الإمام الصادق عليه السلام ،



وصرّح بلعنه .

وفي روايةٍ أخرى لم يكتفِ الإمام عليه السلام بفضح المغيرة بن سعيد ولعنه، بل أوضح منهج تمييز الروايات أيضاً، فقال عليه السلام : «**لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة ؛ فإنَّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسَّ في كتب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي**» (١٠٧) .

الشاهد الثاني: قول الإمام الرضا عليه السلام : «**إنّ أبا الخطّاب كذب على أبي عبدالله عليه السلام ، لعن الله أبا الخطّاب**» (١٠٨)، وأبو الخطّاب هو محمد بن مقلاص الأسدي الكوفي، وإليه تُنسب الخطّابية .

الشاهد الثالث: قول الإمام الصادق عليه السلام للمفضل بن يزيد، وقد ذكر أصحاب أبي الخطاب والغلاة: «**يا مفضّل، لا تقاعدوهم، ولا تؤاكلوهم، ولا تشاربوهم، ولا تصافحوهم، ولا تؤاثروهم**» (١٠٩)، وهذا الشاهد يدل بوضوح على أنَّ معاملة أهل البيت (للوضّاعين قد بلغت أعلى مستويات الشدّة، إلى الدرجة التي نهوا فيها شيعتهم حتى عن مصافحتهم .

وبذلك أسس أئمة أهل البيت (لحركة مضادة لحركة الوضاعين، ومن خلالها وضعوا اللبنات الأساسية لاستراتيجية مواجهة حركة الوضع، وتطويق مشروعهم وخنقه.

ومن هذا المنطلق قام بعض أصحابهم بالتأليف في هذا الإطار، فمثلاً: ترجم الشيخ النجاشي لأحدهم، فقال: ثبيت بن محمد أبو محمد العسكري .. متكلم حاذق، من أصحابنا العسكريين، وكان أيضاً له اطلاع بالحديث والرواية والفقه، له كتب، منها: كتاب توليدات بني أمية في الحديث وذكر الأحاديث الموضوعة .

الخطوة الثانية: ترسيخ ملكة الورع في الرواية في نفوس الرواة .

فعن حماد بن عيسى البصري، قال: سمعت أنا وعباد بن صهيب البصري من أبي عبد الله عليه السلام ، فحفظ عباد مائتي حديث، وقد كان يحدث بها عنه عباد، وحفظت أنا سبعين حديثاً، قال حماد: فلم أزل أشكك نفسي حتى اقتصرت على هذه العشرين حديثاً التي لم تدخلني فيها الشكوك .

الخطوة الثالثة: ممارسة عملية النقد للأحاديث .

فقد توفر في أصحاب أهل البيت (رواةٌ مخلصون، حملوا على عاتقهم مسؤولية إيصال الأحاديث والروايات الشريفة صحيحةً إلى الأجيال اللاحقة، وعملوا على ذلك بكلّ صدق وأمانة، فكان دورهم مكمّلاً لدور أئمتهم (في سبيل تطويق حركة الوضع .

والذي يظهر أنَّ هذا الدور كان بإشراف أئمة أهل البيت)، فكان المخلصون من تلامذة مدرستهم يتنقّلون بين مراكز الشيعة، ويسمعون الروايات من المحدّثين ويجمعونها، ثمَّ يأتون بها للإمام المعصوم عليه السلام ليقوم بعملية فرز الروايات الصحيحة عن الروايات الموضوعة.

ولا بأس بإبراز مواقف عدة منهم ؛ لتكون شاهداً على مدى ما بذله أصحاب الأئمة عليهم السلام من الجهد في هذه المرحلة، وإليكها :



النموذج الأول: عبيد الله الحلبي رضي الله عنه، وكان من الرواة المعروفين عن الإمام الصادق عليه السلام ، وقد قام عبيد الله بجمع الروايات في كتابٍ، وجاء به للإمام الصادق عليه السلام فقال له الإمام: «**ليس لهؤلاء مثله**» (١١٠)، أي: ليس لأبناء العامّة كتابٌ روائيٌّ صحيحٌ مثل كتابه .

النموذج الثاني: يونس بن عبد الرحمن رضي الله عنه، الذي وردت الرواية في حقه عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «**يونس بن عبد الرحمن هو سلمان في زمانه** » (١١١)، فإنه كان من أبرز النقادين للحديث، حتى قال له محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ـ وهو أحد

الرواة المعروفين ــ: «**ما أشدّك في الحديث يا يونس!**» (١١٢).

والذي يظهر أنَّ الدور الذي اضّلعَ به هذا الراوي العظيم: أنه كان يتنقّل بين المراكز التي يتواجد فيها الرواة، الذين يحدّثون عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام، من قبيل: الكوفة والمدينة وقم، ويسمع الروايات منهم ويكتبها، ويأتي ويعرضها على المعصوم عليه السلام.

ومن ذلك أنه ذهب إلى الكوفة، فوجد فيها جماعة يحدثون عن أبي جعفر الباقر وأبي عبد الله الصادق عليه السلام، يقول: فسمعتُ منهم وكتبتُ ما كانوا يحدّثون به، وجئت به إلى الإمام الرضا عليه السلام، فأنكر منه أحاديث كثيرة، وبقي كتاب يونس يتوارثه أصحاب الأئمة عليهم السلام جيلاً بعد جيل، حتى قال الإمام الجواد عليه السلام بعد أن تصفح كتاب يونس ورقةً ورقة، من أوله إلى آخره: «**رحم الله يونس، رحم الله يونس، رحم الله يونس**» (١١٣).

ولما تصفحه الإمام الهادي عليه السلام قال: «**هذا ديني ودين آبائي، وهو الحق كله**»(١١٤)، وأما الإمام الحسن العسكري عليه السلام لما عرض عليه أبو هاشم الجعفري كتاب يونس، قال: «تصنيف من هذا؟ فقلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: «**أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة**» (١١٥).

النموذج الثالث: الثقة الجليل أحمد بن عبد الله بن خانبة رضي الله عنه؛ فإنه عرض كتابه (التأديب) أيضاً على الإمام الحسن العسكري عليه السلام فقرأه، وقال: «**صحيح، فاعملوا به**» (١١٦).

بل ينقل أبو محمد النصيبي، قال: كتبنا إلى أبي محمد عليه السلام، نسأله أن يكتب أو يخرج إلينا كتاباً نعمل به، فأخرج إلينا كتاباً للعمل، قال الصفواني: «**نسخته، فقابلت به كتاب ابن خانبة، فوجدت فيه زيادة حروف أو نقصان حروف يسيرة**» (١١٧).

النموذج الرابع: عبد الله بن سعيد بن حنان الكناني ﵁، فقد ترجمَ له الشيخ النجاشي ﵁، فقال: « **شيخ من أصحابنا، ثقة .. له كتاب الديات، رواه عن آبائه وعرضه على الرضا** ﵇ »[118] .

النموذج الخامس: الثقة الجليل: ظريف بن ناصح، وهو أحد أصحاب الإمامين الباقر والصادق ﵉ ، له مؤلفات وكتب عدة، ومنها: كتاب الديات، وقد رويَ: أنه عرضه على الإمام الصادق ﵇ فقال: «**نعم هي حق**»[119] .

ومن سرد هذه النماذج يظهر: أنَّ الأئمة ﵃ كانوا يشجّعون أصحابهم على القيام بما من شأنه تطويق حركة الوضّاعين، بل ويشرفون بأنفسهم على ما يقومون به، فكانوا يباشرون فرز الروايات الصحيحة عن الروايات الموضوعة من الروايات التي يجمعها ويكتبها أصحابهم .

المرحلة الثانية: دور علماء مدرسة أهل البيت ﵃ :

وتبدأ هذه المرحلة بانتهاء زمان الحضور، وابتداء زمن الغيبة ؛ فإنه في زمن الغيبتين: الصغرى والكبرى، قد أصبحت مسؤولية حفظ الدين مناطة بعواتق العلماء، وقد قاموا ﵃ بدورين كبيرين ومهمّين جداً ؛ لتطويق حركة الوضّاعين، وهما :

أ ـ الدور الأول: جمع الروايات المتناثرة .

وتوضيحُ ذلك: أنَّ الأئمة الطاهرين (كان لهم نوعان من المجالس، وهما :

النوع الأول: مجالس التعليم العامّة، التي كان يحضرها جميع الناس، فيسألون الإمام ﵇ عن الأحكام والمعارف، والإمام يتفضل ويجيبهم، ويبيّن لهم، ويعلّمهم.

النوع الثاني: مجالس التعليم الخاصّة، التي كان يحضرها خصوص تلامذة الأئمة ﵃ ، وقد هيّأوا ألواحهم للكتابة عليها، فإذا سمعوا من الإمام ﵇ روايةً كتبوها.

وقد كان لكلّ راوٍ من الرواة المعروفين كتابٌ يجمعُ الروايات التي سمعها من أهل البيت عليهم السلام ، فكان لزرارة بن أعين كتاب، ولمحمّد بن مسلم كتاب، وليونس بن عبد الرحمن كتاب، وهكذا كل واحد من أضرابهم من أجلاء الرواة، وكان كلّ كتاب من هذه الكتب المهمة يُعَبّر عنه بالأصل .

ومجموع هذه الكتب التي كتبها الأجلاء كانت تبلغ أربعمائة كتاباً، وكانت تسمّى بالأصول الأربعمائة، كما تقدم، إلا أنَّ هذه الأصول ـ وغيرها ـ التي كان تحتوي على روايات أهل البيت (لم تكن منظّمة ولا مفهرسة، بل كانت الروايات فيها مبعثرة وغير مبوّبة بسبب الكتابة العشوائية ؛ إذ إنّ الرواة كانوا إذا سمعوا من الإمام المعصوم عليه السلام روايةً في باب الصلاة مثلاً بادروا إلى كتابتها، وإذا سمعوا بعدها روايةً أخرى في باب الصيام مثلاً سجلوها، وإذا سمعوا بعدها روايةً ثالثة في باب التجارة مثلاً دونوها، وهكذا كانوا يكتبون الروايات بشكل غير منظّمٍ، وما كان منظماً منها تحت عنوان كلّي كالصلاة لم يكن منظماً في فهرسة الفروع الجزئية .

وأوّل ما قام به العلماء في زمن الغيبة الصغرى، هو فهرسة الروايات وترتيبها، فجمعوا الروايات المرتبطة بالصلاة ـ بغضّ النظر عن راويها ـ في فصل خاص، وجمعوا الروايات المرتبطة بالنكاح في فصل آخر، وهكذا، حتى نظّموا الروايات وفهرسوها وبوّبوها بشكلٍ رائع جداً، بعدما كانت مبعثرةً في كتب الرواة .

ب ـ الدور الثاني: غربلة الروايات وتمحيصها .

والدور الثاني الذي اضّلع به العلماء في زمن الغيبة: أنهم إذا رأوا روايةً يُشَمُّ فيها رائحة الوضع والكذب،يبذلون قصارى جهدهم من أجل التأكّد من صحّتها وعدمها. ولذلك فإنَّ الشيخ الكليني رضي الله عنه قد استغرق منه تأليف كتابه (الكافي) ـ الذي هو أهمّ الكتب الروائية عندنا ـ مدة عشرين سنة، مع أنّه مكوّن من ثمانية مجلّدات فقط، ولم يكن للشيخ الكليني رضي الله عنه من جهد فيه، سوى جمع روايات أهل البيت

(المبعثرة، حيث نظّمها وفهرسها وبوّبها، ومن الواضح أنّ عملية الجمع والتنظيم والتبويب لا تستغرق كلّ ذلك الوقت ؛ إذ لو أراد شخصٌ تأليف كتاب من عدّة مجلّدات يجمع فيه قصائد شعراء العرب مثلاً، فما عليه إلا أن يجمع عدّة دواوين، مثل: ديوان البحتري وديوان المتنبي وديوان المعرّي مثلاً، وينتقي بعض القصائد من هذا وبعض القصائد من ذاك، وبذلك يكوّن كتاباً من عدّة مجلّدات في فترة زمنية صغيرة .

وإذا كانت قضيّة الجمع ـ غالباً ـ لا تستغرق وقتاً كثيراً، فإنَّ العشرين عاماً التي أنفقها الشيخ الكليني رضي الله عنه في جمع روايات كتاب الكافي، تكون باعثة على التساؤل عن سرّ ذلك؟ ومن الواضح أنَّ سرّ ذلك هو أنَّ الروايات قد مرّت على يديه الشريفتين بعملية تمحيص وغربلة، إذ كان يبذل قصارى جهده في تمييز الروايات الصحيحة عن الروايات الموضوعة، وقد ألمح لذلك في مقدمة كتابه الكافي، حيث قال مخاطباً مَن طلبَ منه تأليفه: «وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين، والعمل به، بالآثار الصحيحة عن الصادقين)، والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي فرض الله عزَّ وجلَّ وسنة نبيه صلى الله عليه وآله .

إلى أن يقول: وقد يسر الله ـ وله الحمد ـ تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخيت، فمهما كان فيه من تقصير، فلم تقصر نيتنا في إهداء النصيحة، إذ كانت واجبة لإخواننا وأهل ملتنا» (١٢٠) .

ويمكن استكشاف الجهد المبذول من قبل علماء الطائفة (أعلى الله كلمتهم) في زمن الغيبة، مِن خلال كلام الشيخ الصدوق (طيّب الله تربته) في مقدمة كتابه الخالد (مَن لا يحضره الفقيه) حيث قال: «ولم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، **بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته، وأعتقد فيه أنه حجة فيما بيني وبين ربي** ـ تقدّس ذكره، وتعالت قدرته ـ وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، عليها

المعول وإليها المرجع ...**وبالغت في ذلك جهدي**، مستعيناً بالله، ومتوكلاً عليه، ومستغفراً من التقصير» [١٢١].

النتيجة :

وإذا قرأت ما عرضناه تعرف أنَّ ما ادّعاه بعضهم مِن أنّ أغلب رواياتنا وصلتنا من طريق الوضّاعين، هو في الحقيقة تهميش لجهود الأئمة الطاهرين (وأصحابهم وعلماء الطائفة ﷺ، التي بذلوها في سبيل تطويق حركة وضع الأحاديث، وتنقيتها عن الموضوعات .

بل إنك لو قارنت بين أبعاد حركة الوضع في التراث الشيعي وأبعاد حركة الوضع في التراث السني، لوجدت البون بينهما شاسعاً للغاية، مما يؤكد لك عظمة الدور الذي قامت به مدرسة أهل البيت عليهم السلام في هذا الصدد، فعندما تريد أن ترصد عدد من اتهموا بالوضع من رواة الشيعة تجد أنهم لا يتجاوزون الأربعة، وقد فضح أهل البيت عليهم السلام هؤلاء الأربعة، وحذّروا الناس منهم، بينما أحصى العلامة الأميني (طيّب الله تربته) الوضاعين من رواة العامة، فكان عددهم يبلغ سبعمائة راوياً [١٢٢] .

ومن جميع ما ذكرناه نصل إلى أنَّ المقارنة بين تراثنا الحديثي وتراث غيرنا ـ كما عن بعض معاصرينا ـ على خلاف الإنصاف والموضوعية، بل هو إجحاف بالجهود المضنية التي بذلها أئمتنا (وأصحابهم وعلماء الطائفة في سبيل تطويق حركة الوضع، والأدهى من هذه الدعوى ما ادّعاه معاصر آخر: من أنَّ أكثر روايتنا من الوضّاعين، والأشنع منهما دعوى من ادعى أنَّ أغلب تراثنا من اليهود والمجوس والنصارى، جاهلاً أو متجاهلاً كلَّ تلك الجهود الجبارة في سبيل حفظ الأحاديث الشريفة .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على أشرف بريته وخير خلقه محمدٍ وآله الطاهرين، واللعنة على أعدائهم أجمعين..

* هوامش البحث *

(١) أصول الفقه: ١ / ٥ .

(٢) السيرة تارة تكون سيرة لجميع العقلاء بما هم عقلاء، بغض النظر عن أديانهم ومجتمعاتهم، كسيرتهم القائمة على الأخذ بالظهورات أو سيرتهم القائمة على الأخذ بخبر الثقة، وتارة تكون سيرة متشرعية تختص بالمتشرعة فقط، كسيرة المتشرعة مثلاً على تصحيح البيع المعاطاتي.

وقد حُقق في علم الأصول ملاك حجية كلٍ من السيرتين، إلا أنَّ المتفق عليه أنَّ السيرة العقلائية والسيرة المتشرعية حجة في الجملة، وهنالك مجموعة من الأحكام الشرعية نستند في إثبات حجيتها إلى السيرة سواء كانت متشرعية أم عقلائية، بشرط تقرير المعصوم عليه السلام لها وعدم ردعه عنها .

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧١ .

(٤) سورة الأنبياء، الآية: ٦٧ .

(٥) سورة الروم، الآية: ٢٨ .

(٦) الكافي، ج١، ص ١٦، كتاب العقل والجهل، ح١٢ .

(٧) سورة الحديد، الآية: ٢٥ .

(٨) نهج البلاغة. ج١، ص٢٣، الخطبة: ١، خطبة له عليه السلام يذكر فيها ابتداء خلق السماء والارض وخلق آدم.

(٩) الكافي: ١ / ٢٥ .

(١٠) الكافي: ١ / ٢٥ .

(١١) الكافي: ١ / ٢٦ .

(١٢) الكافي: ١ / ٦٠ .

(١٣) الكافي، ج١، ص١٦٨، كتاب الحجة، ح١ .

(١٤) سورة القلم، الآية: ٣٥ .

(١٥) سورة ص، الآية: ٢٨ .

(١٦) سورة المؤمنون، الآيتان: ١٥ ، ١٦ .

(١٧) سورة الحج، الآية: ٥ .

(١٨) سورة آل عمران، الآية: ١٨٥ .

(١٩) مصباح الأصول ١:٢٥.



(٢٠) مستدرك الوسائل ١٧: ٢٦٢.
(٢١) الكافي، ج١، ص ٥٧، باب البدع والرأي والمقاييس، ح١٥ .
(٢٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، ج٢، ص٣١٥، باب البدع والرأي والمقاييس، ح٨١.
(٢٣) بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، ج٢، ص٣٠٣، باب البدع والرأي والمقاييس، ح٤١ .
(٢٤) نَسَبَ هذا الرأي إلى جماعة الأخباريين والمحدثين جميعاً بشكل مطلق: سماحةُ آية الله العظمى المحقق السيد علي الفاني الأصفهاني ﭭ في كتابه (آراء حول القرآن) ص ٧ ، ونسبه إلى بعض الأخباريين والمحدثين الشيخ الأعظم الأنصاري ﭭ في الرسائل ج ١ ص ١٣٩، وكذلك السيد الخوئي ﭭ في (البيان) ص ٢٦٥ .

والحق هو هذا الأخير، وإليك كلام شيخ المحدثين الشيخ يوسف البحراني ﭭ في كتابه (الحدائق الناضرة) ج ١ ص ٢٧، حيث يقول: « وأما الأخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً، حتى مثل قوله: (قل هو الله أحد) إلا بتفسير من أصحاب العصمة (صلوات الله عليهم)، ومنهم من جوزّ ذلك حتى كاد يدعي المشاركة لأهل العصمة عليهم السلام في تأويل مشكلاته، وحلِّ مبهماته » .

بل إنَّ نفس الشيخ صاحب الحدائق ﭭ قد اختار ـ في كتابيه: الحدائق الناضرة ١ / ٢٧، والدرر النجفية ٢ / ٣٤٠ ـ رأي الشيخ الطوسي ﭭ، وعدّه القول الفصل، وحاصله: إن معاني (القرآن) على أربعة أقسام :

أحدها: ما اختص اللهّ بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلّف القول فيه ولا تعاطي معرفته، وذلك مثل قوله (يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْساها قُلْ إِنَّما عِلْمُها عِنْدَ رَبِّي لا يُجَلِّيها لِوَقْتِها إِلَّا هُوَ)، ومثل قوله (إِنَّ الله عِنْدَه عِلْمُ السَّاعَةِ) إلى آخرها . فتعاطي ما اختص اللهّ بالعلم به خطأ .

وثانيها: ما يكون ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناه، مثل قوله (ولا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ الله إِلَّا بِالْحَقِّ)، ومثل قوله: (قُلْ هُوَ الله أَحَدٌ)، وغير ذلك.

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصّلاً، مثل قوله (وأَقِيمُوا الصَّلاةَ وآتُوا الزَّكاةَ)، وقوله (ولله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ) وقوله (وآتُوا حَقَّه يَوْمَ حَصادِه)، وقوله (فِي أَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ)، وما أشبه ذلك، فإن تفصيل أعداد الصلاة وأعداد ركعاتها، وتفصيل مناسك الحج وشروطه، ومقادير النصاب في الزكاة لا يمكن في استخراجه إلَّا ببيان النبيّ صلى الله عليه وآله، ووحي من جهة اللهَّ تعالى، فتكلّف القول في ذلك خطأ ممنوع منه، يمكن أن تكون الأخبار متناولة له .

ورابعها: ما كان اللفظ مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما، ويمكن أن يكون كل واحد منهما مرادا، فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول: (إن مراد اللهّ منه بعض ما يحتمله) إلَّا بقول نبي أو إمام معصوم .

والذي دعا صاحب الحدائق (قدس سره) إلى أن يختار هذا الرأي: أنه وجد الروايات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام) فيما يرتبط بهذه المسألة على طائفتين، وهما :

الأولى: ما تدل على أنَّ علم القرآن لا يتسنى للجميع، نظير قول الإمام الباقر (عليه السلام) : « إنما يعرف القرآن من خوطب به ».

الثانية: ما تدل على تسني فهم القرآن للجميع، ومنها: أخبار العرض، نظير قول الإمام الصادق (عليه السلام) : «ما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب اللهّ فدعوه»، وقد علّق (قدس سره) على هذه الطائفة بقوله: أنه لو لم يفهم منه شيء إلَّا بتفسير أهل البيت (عليهم السلام) انتفى فائدة العرض .

وجمعاً بين الطائفتين فقد اختارَ ما تقدم .

(٢٥) يقول السيد الطباطبائي (قدس سره) في مقدمة تفسيره الشهير (الميزان) ج ١ ص ١١ ما هذا نصه: « أن نفسر القرآن بالقرآن، ونستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبر المندوب إليه في نفس القرآن، ونشخص المصاديق، ونتعرفها بالخواص التي تعطيها الآيات، كما قال تعالى: (إنا أنزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) . وحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكل شيء، ولا يكون تبياناً لنفسه، وقال تعالى: (هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) . وقال تعالى: (إنا أنزلنا إليكم نوراً مبيناً) .

وكيف يكون القرآن هدى وبينة وفرقاناً ونوراً مبيناً للناس في جميع ما يحتاجون، ولا يكفيهم في احتياجهم إليه، وهو في أشد الاحتياج ! » .

(٢٦) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٤٨ .

(٢٧) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٨٥ .

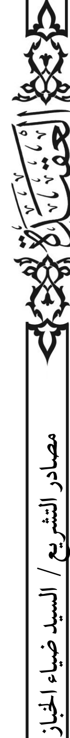
(٢٨) البيان في تفسير القرآن، الصفحة ٢٦٦ .

(٢٩) لاحظ: فرائد الأصول، للشيخ الأنصاري (قدس سره): ١ / ١٤٢، وكفاية الأصول، للآخوند الخراساني (قدس سره): ٢٨٤.

(٣٠) معارج نهج البلاغة: ٢٩١ .

(٣١) البيان في تفسير القرآن، الصفحة ٢٦٧ و ٢٦٨ .

(٣٢) البيان في تفسير القرآن، الصفحة: ٢٦٨ .



(٣٣) البيان في تفسير القرآن، الصفحة ٢٦٨ و ٢٦٩ .

(٣٤) سورة آل عمران، الآية: ٧ .

(٣٥) وهذا الدوران بين المعاني المتعددة إنما هو في دائرة المراد الجدي، وإلا فإنَّ للمتشابه ظهوراً في أحدها بحسب المراد الاستعمالي .

(٣٦) منتقى الأصول، ج ٤ ص ٢١٨ .

(٣٧) البيان في تفسير القرآن، الصفحة ٢٧٠ .

(٣٨) لاحظ (البيان في تفسير القرآن): ٢٦٢ .

(٣٩) الكافي: ٨ / ٨ .

(٤٠) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٨٧ .

(٤١) الكافي: ١ / ٥٢ .

(٤٢) الكافي: ١ / ٥٢ .

(٤٣) الكافي: ١ / ٥٢ .

(٤٤) مستدرك الوسائل: ٧ / ٥٠ .

(٤٥) دلائل الإمامة: ٥٥٥ .

(٤٦) تدوين السنة الشريفة: ١٦٤ .

(٤٧) الكافي: ٨ / ٣٦٤ .

(٤٨) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٩١ .

(٤٩) رجال النجاشي: ١٢ .

(٥٠) رجال الطوسي: ١ / ٣٨٦ .

(٥١) تهذيب الأحكام: ٨ / ١١١ .

(٥٢) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٩٨ .

(٥٣) الكافي: ١ / ٣٢ .

(٥٤) الخصال: ٥٤٢ .

(٥٥) وسائل الشيعة: ٢٧ / ٧٩ .

(٥٦) الكافي: ١ / ٣٣ .

(٥٧) الكافي: ١ / ٥٢ .

(٥٨) الكافي: ١ / ٥٢ .

(٥٩) التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد): ٢٤ .

(٦٠) الخصال: ٦١٦ .

(٦١) وسائل الشيعة: ٢٨ / ٢٥٤ .

(٦٢) وسائل الشيعة: ١٨ / ٤٩١ .

(٦٣) سورة آل عمران، الآية: ٧ .

(٦٤) الكافي: ١ / ١٤٤ .

(٦٥) الكافي: ١ / ٢١٣ .

(٦٦) كفاية الأصول: ٧٠ .

(٦٧) سورة النساء، الآية: ١١ .

(٦٨) تهذيب الأحكام: ٩ / ٣٧٨ .

(٦٩) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥ .

(٧٠) تهذيب الأحكام: ٧ / ١٨ .

(٧١) سورة المائدة، الآية: ٩٦ .

(٧٢) وسائل الشيعة: ٢٤ / ١٢٨ .

(٧٣) الكافي: ٢ / ٥٩٩ .

(٧٤) الفصول: ٥٨ .

(٧٥) سورة التوبة، الآية: ٨٠ .

(٧٦) سورة الرحمن، الآية: ١٩ .

(٧٧) الخصال: ٦٥ .

(٧٨) سورة غافر، الآية: ٥١ .

(٧٩) بحار الأنوار: ٥٣ / ٦٥ .

(٨٠) بحار الأنوار: ٨٩ / ١٠٣ .

(٨١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٩٢ .

(٨٢) سورة عبس، الآية: ٢٤ .

(٨٣) البرهان في تفسير القرآن: ٥ / ٥٨٤ .

(٨٤) بحار الأنوار: ٩٠ / ٤ .

(٨٥) صحيح البخاري: ٥ / ١٣٨ .



(٨٦) سورة الحشر، الآية: ٧ .

(٨٧) سورة الحشر، الآية: ٧ .

(٨٨) سورة النجم، الآيتان: ٣، ٤ .

(٨٩) مسند أحمد: ٤ / ١٣٢ .

(٩٠) الخصال: ٦١٦ .

(٩١) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١١٨ .

(٩٢) سورة النساء، الآية: ١٢٣ .

(٩٣) التعادل والترجيح: ١٨٧ .

(٩٤) دراسات في علم الأصول: ٤ / ٣٩١ .

(٩٥) بحار الأنوار: ٢٤ / ٢٩٩ .

(٩٦) بحار الأنوار: ٢٧ / ١٧٥ .

(٩٧) بحار النوار: ٥٠ / ٨٠ .

(٩٨) بحار الأنوار: ٢ / ٢٤٩ .

(٩٩) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١١٤ .

(١٠٠) بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، ج٢٥، ص٢٦٣، باب نفي الغلو في النبي والأئمة صلوات الله عليه وعليهم وبيان معاني التفويض وما لا ينبغي أن ينسب اليهم منها وما ينبغي أن ينسب، ح١ .

(١٠١) تدوين السنة الشريفة: ١٥٢ .

(١٠٢) رجال النجاشي: ٣٩ .

(١٠٣) الكافي: ١ / ٥٢ .

(١٠٤) وسائل الشيعة: ٢٧ / ١٤٦ .

(١٠٥) وسائل الشيعة: ٣٠ / ٣٤٤ .

(١٠٦) رجال الكشي . ج٢، ص٤٨٩، ح٤٠٠ .

(١٠٧) المصدر نفسه . ص٤٨٩، ح٤٠١ .

(١٠٨) المصدر نفسه . ص٤٨٩، ح٤٠١ .

(١٠٩) المصدر نفسه . ص٥٨٦، ح٥٢٥ .

(١١٠) الفهرست: ١٧٤ .

(١١١) اختيار معرفة الرجال: ٢ / ٤٥٨، ح٣٥٧ .

(١١٢) اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي: ج٢، ص٤٨٩، ح٤٠١ .

(١١٣) المصدر نفسه. ج٢، ص٧٧٩، ح٩١٣ .

(١١٤) المصدر نفسه. ج٢، ص٧٨٠، ح٩١٥ .

(١١٥) رجال النجاشي، ص٤٤٧ .

(١١٦) بحار الأنوار الجامعة لدرر الأئمة الأطهار، ج٨٣، ص١٤، باب سائر ما يستحب عقيب كل صلاة، ح١١ .

(١١٧) رجال النجاشي، ص٣٤٦ .

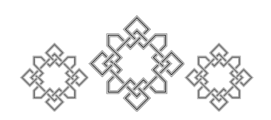
(١١٨) المصدر نفسه. ص٢١٧ .

(١١٩) من لا يحضره الفقيه، ج٤، ص٧٥ .

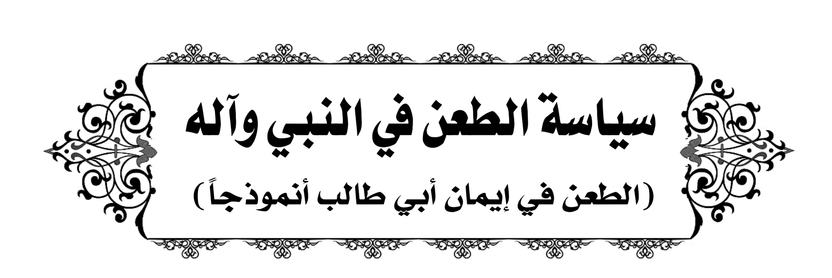
(١٢٠) الأصول من الكافي، ج١، ص٨ ـ ٩ .

(١٢١) من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٤ .

(١٢٢) الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ج٥، ص٢٠٩ .







ساجد صباح ميس(*)
مشاري علاوي(**)

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين..

أما بعد ...

فإن مسألة إيمان أبي طالب من المسائل التي شغلت أفهام وأقلام المنصفين من الذين يرون الحقيقة بلا هيمنة نص غير مقدس، بعد أن رأى هؤلاء تركيز مدرسة معينة على تكفير هذه الشخصية العظيمة، وتقديم هذا الكفر للمتلقي وكأنه من المسلمات التي لا يمكن النقاش فيها، وعارضين أدلة هي أوهى من بيت العنكبوت.

لكن هؤلاء مع تصريحهم بكفره، يعترفون بمواقفه الجهادية في الدفاع عن الرسالة والرسول، بل ذهب البعض إلى أن وجوده من ضرورات بقاء الرسالة وخلودها. فيا له من تناقض يفضح هذه الدعاوى الظالمة التي لم تفتأ تذكر ـ بالسوء ـ أبا طالب، وبعد:

حاولنا في هذا البحث الموسوم (سياسة الطعن بالنبي وآله الطعن في إيمان أبي

(*) بكلوريوس علوم قرآن.

(**) بكلوريوس علوم قرآن جامعة ذي قار ـ كلية الآداب.

طاب أنموذجاً) استعراض مجموعة من أساليب الطعن التي مورست ضد النبي وآله وكان ذلك في المبحث الأول ثم عرضنا في المبحث الثاني أدلة القائلين بكفر أبي طالب والرد عليها بطريقة البحث العلمي نأمل أن نكون أسهمنا في رفع ولوشي بسيط من مظلومية ناصر الرسول وحاميه أبو طالب.

المبحث الأول

أساليب سياسة الطعن بالنبي وآله

كنا نعتقد أن المغالاة يمكن أن تقع في النفسيات التي لا تدرك بالحواس الظاهرة كالعلم والتقوى وأمثالها، وأمّا الغلو في المشهودات فلم يدع المنطق له مساغاً، فسرعان ما يظهر فيه كذب الغالي، ويفتضح به المائن حتى أوقفنا السير على أمثال هذه الأقاويل ... [العلامة الاميني، الغدير: ٧/ ٢٨١].

فأراد هؤلاء المغالون إثبات إيمان لأشخاص، حتى قبل بعثة النبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. بل بعضهم ذهب في الغلو حداً أنهم يدّعون بأن معاوية آمن وأسلم قبل الفتح وقبل صلح الحديبية، لكنه كتم إيمانه. بينما يلوون أعناقهم عند مسألة كتمان أبي طالب لإيمانه. فإن كانت هناك مصلحة لكتمان أبي طالب، فما هي المصلحة عند معاوية، إلاّ القول بأنه كان باراً بوالديه المصرين على الكفر[١].

أمّا صاحب الرسالة صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فأُريد له أن يحاط بالشرك، بل إنه كان في شك وتردد، وكانت الحيرة تملأ قلبه عند نزول الوحي، وتروي أسفارهم بانه حاول الانتحار بان يرمي نفسه من شاهق، فمنَّ الله عليه ببعض اليهود والنصارى، الذي لولا هم لما وجدت رسالة ولا نبوة، ولذهبت هداية الخلق أدراج الرياح، ولكن الله هداه كما هدى أبا سفيان[٢].

وتأسيساً على ذلك، فليس من البعيد أن يكون أدنى المسلمين تأخراً في الولادة بعد عصر النبوة هو أفضل من النبي صلى الله عليه وآله نفسه، لأنه لم يؤمن حتى الأربعين من عمره، والمتأخر ولادة تابع لأبويه المسلمين.

فليس لنا أن نستغرب من أن ينسب الشرك لأبي طالب بعد ثبوت الحجة والبيان في إيمانه عند راجحي العقول والمتحررين من ديكتاتورية الأسفار، التي لم يكتبها إلا اليهود، أو أصحاب الملل والعقائد الفاسدة، أو ذوي الميول الأموية الناصبية، وهؤلاء هم الكثرة الكاثرة التي سودت وجه الحقائق، وفتحت الطريق للطعن بالنبي صلى الله عليه وآله ورسالته من قبل المستشرقين وأعداء الإسلام.

فنرى هؤلاء يتبعون منهجاً مقصوداً في إحاطة النبي بالشرك، وإحاطة معاوية بالإيمان . ومما يؤسف له أن هذا المنهج المفضوح مازال من يطبل له في عصر الانكشاف على الحقائق . فهذا الدكتور هاشم يحيى الملاح في كتابه «الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة» يروي رواية نصها: «كان ببوانة صنم تحضره قريش تعظمه، تنسك له النسائك، ويحلقون رؤوسهم عنده، ويعكفون عنده يوماً إلى الليل، وذلك يوماً في السنة، وكان أبو طالب يحضره مع قومه، وكان يكلم رسول الله صلى الله عليه وآله أن يحضر ذلك العيد مع قومه، فيأبى رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك، حتى رأيت أبا طالب غضب عليه، ورأيت عماته غضبن عليه أشد الغضب...»[٣].

فعلى الرغم من شحة المصادر التي كانت قبل البعثة، وما تحتمله من إضافات وزيادات وتحريفات إلا أننا نجد المؤرخين يؤكدون على هذه النصوص، لما فيها من تأكيد وتعزيز لفرية كفر أبي طالب قبل البعثة وبعدها، ويلاحظ على هذا النص التاريخي أنه قد ألقى الضوء بشكل استثنائي على حضور أبي طالب لهذا الصنم، على الرغم من كون أبي طالب ـ وحسب مفترض الرواية ـ داخل في مجموعة قريش التي كانت تعبد هذا الصنم، إلاّ أن إفراده بالذكر لغاية مقصودة، فكأنها في معرض دفع

إحتمال أو معتقد راسخ في كون أبي طالب كان مؤمناً، فغايتها زعزعة هذا الاعتقاد، وهي تصب بشكل عام فيما أسلفنا ذكره في أنه أريد للنبي ﷺ أن يحاط بالشرك، ويحاط غيره بالإيمان.

وحتى تعرف قيمة كلمة العلامة الأميني في مستهل التمهيد، ينظر إلى قول الذهبي: «وخلف معاوية خلق كثير يحبونه ويتغالون فيه ويفضلونه، إما قد ملكهم بالكرم والحلم والعطاء، وإما قد ولدوا في الشام على حبه، تربى أولادهم على ذلك، وفيهم جماعة يسيرة من الصحابة، وعدد كثير من التابعين والفضلاء، وحاربوا معه أهل العراق، ونشأوا على النصب»[٤].

وهذا الخط من الصحابة والتابعين وبمساعدة المغرضين من أهل الكتاب وأصحاب العقائد الفاسدة، هو الذي دوّن السنة بعد قرنين من وفاة صاحب السنة.

فاتبعوا منهجاً لا يخفى على كل ذي لبّ في الإساءة إلى النبي ﷺ وأهل بيته، وكل من يمت إليه بصلة أو قرابة، وهو المنهج الذي أخذوه من مؤسسهم الأول، وصاحب المقول الشهيرة: والله إلاّ دفناً دفناً[٥].

فاتخذ هذا الخط أساليب عدة في منهجه في التعامل مع النبي ﷺ وعترته منها:

١ ـ التعمية القصدية:

فهذا شيخهم ابن تيمية في معرض رده على العلامة الحلي يقول: «وذكر أشياء من الكذب تدل على جهل ناقلها مثل قوله: نزل في حقهم (هل أتى)، فإن سورة (هل أتى) مكية باتفاق العلماء، وعليٌّ إنما تزوج فاطمة بالمدينة بعد الهجرة، ولم يدخل بها إلا بعد غزوة بدر، وولد له الحسن في السنة الثالثة بعد الهجرة، والحسين في الرابعة من الهجرة بعد نزول (هل أتى) بسنين كثيرة)[٦].

ولم يعلم عميد العزاب أن سورة الإنسان مدنية باتفاق العلماء، ومن أراد التأكد يذهب إلى فهرس السور في المصحف المطبوع في المملكة السعودية ـ موطن عقائده ـ

ليرى تعمية ابن تيمية وطمس الحقائق. ثم ان نزول آية ﴿**إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ**﴾ كان بعد وفاة أبي طالب بكثير فلم باؤك تجر وبائي لا تجر.

٢ ـ قطع المعلومة:

فنرى صاحب رسالة «تحقيق البيان في رد شبهات عن معاوية بن أبي سفيان» الشيخ قاسم بن نعيم الطائي يقطع المعلومة عن مصادرها، فيقول في معرض تعداد فضائل معاوية: «وفي مسند احمد وأصله في مسلم عن ابن عباس، قال: قال لي النبيﷺ: أدع لي معاوية وكان كاتبه»(٧).

بينما تكملة الحديث في صحيح مسلم: «فجئت فقلت: هو يأكل، ثم قال: أذهب فادع لي معاوية، قال: فجئت فقلت: هو يأكل، فقال ؟ﷺ: لا أشبع الله بطنه»(٨).

فأخفاها الطائي في نفسه ولم يبدها؛ لأنها تضر بمقصده وعقيدته .

ثم إن معاوية أسلم ظاهرياً عند قرب انتهاء الوحي من النزول عند قوله تعالى ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**...﴾ فلا أدري ماذا يكتب بعد ذلك، ثم في مسألة كتابة القرآن لماذا لم يكن واحداً منهم. وما هي الفضيلة في كتابة الوحي وهناك مجموعة من كتاب الوحي قد ارتد عن الإسلام(٩).

٣ ـ التمويه:

فانظر إلى قول ابن عبد البر في «الاستيعاب»: «ولا خلاف بين أهل العلم بتأويل القرآن فيما علمت أن قوله عز وجل: ﴿**إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا**...﴾ نزلت في الوليد بن عقبة» (١٠).

أما الذهبي فيموه على هذه الحقيقة الناصعة فيقول في الوليد: «وكان مع فسقه ـ والله سيسامحه ـ شجاعاً قائماً بأمر الجهاد». ثم يقول: عن سعيد بن جبير عن

ابن عباس: قال الوليد بن عقبة لعلي: أنا أحد منك سناناً، وأبسط لساناً، واملا للكتيبة، فقال علي: فإنما انت فاسق فنزلت: ﴿**أَفَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ**﴾، فيموه الذهبي مرة أخرى فيقول: إسناده قوي، لكن سياق الآية يدل على أنها في أهل النار[11]. وقد فات صاحبنا الذهبي أن آية ﴿**إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ**...﴾، والمدعى نزولها في أبي طالب سياقها في أهل النار، وإسنادها ضعيف، ﴿**وَلا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ**﴾.

٤ ـ التصرف بالاحاديث:

فتارة ينقلون الحديث مبتوراً، وينقصون منه محل الاستدلال، وتارة يبهمون ألفاظه فيرفعون الأسماء الصريحة ويضعون في مكانها كلمة فلان إبهاماً للأمر، وتارة يحذفون من الخبر ويضعون في مكان المقدار المحذوف كلمة كذا وكذا.

فإليك حديث من صحيح البخاري أعجز الخلق عن فهمه ونصه: «حدثنا عاصم عن زر قال: سألت أبي بن كعب قلت: أبا المنذر إن أخاك ابن مسعود يقول كذا وكذا، فقال أبيّ: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لي: قيل لي، فقلت . قال: فنحن كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله »[12].

وقد يصل الأمر إلى تصحيف الكلمة، وكما ينقل عن الصحابة قولهم: «كنا نبور أبناءنا بحب علي بن أبي طالب»[13] ـ نبور أي نختبر ـ . فأصبحت هذه العبارة: «كنا بنور إيماننا نحب علي بن أبي طالب»[14]. والفرق جلي بين العبارتين.

وقد يتعدى الأمر إلى إسقاط الحديث عن مصدره، مثل حديث «أنا مدينة العلم وعلي بابها» فقد ذكر أن من مصادره «سنن الترمذي» كما نص على ذلك جامع الأصول لابن الأثير، وتاريخ الخلفاء للسيوطي، والصواعق المحرقة لابن حجر، والفضل بن روزبهان يعترف بوجود الحديث في صحيح الترمذي ويحكم بصحته. وأنتم لا تجدونه الآن في صحيح الترمذي[15].



٥ ـ صرف الأحاديث عن موضعها:

فعن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «والذي نفسي بيده لا يبغضنا أهل البيت أحد إلاّ أدخله الله النار»[١٦].

فصرفوا هذا عن أهل البيت ورووا: «آل محمد كل تقي»[١٧]. وكل من له ادنى معرفة باللغة يعرف معنى الآل .

٦ ـ رد الأحاديث الصحيحة والطعن فيها :

ففي مستدرك الحاكم عن يوسف بن مازن الراسبي قال: قام رجل إلى الحسن بن علي فقال: يا مسود وجوه المؤمنين، فقال الحسن «لا تؤنبني رحمك الله، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله رأى بني أمية يخطبون على منبره رجلاً رجلاً، فساءه ذلك فنزلت ﴿**إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ**﴾ ـ نهر في الجنة ـ . ونزلت ﴿**لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ**﴾ ـ تملكها بنو امية » فحسبنا ذلك فإذا هو لا يزيد ولا ينقص[١٨].

وقد جهد الذهبي في أن يطعن في هذا الحديث، فوجد طرقه الثلاثة صحيحة، فقال: ما أدري آفته من أين؟[١٩].

وقد سبقه في ذلك ابن تيمية في رد الأحاديث والآيات النازلة بحق أهل البيت عليهم السلام وخصوصاً ما يتعلق بمناقب أمير المؤمنين عليه السلام، فرد حديث المؤاخاة، وحديث الطائر، وآية الولاية وغيرها[٢٠].

٧ ـ وضع الأحاديث في أعداء أهل البيت على لسانهم:

مثل ما يروي الطبراني بسنده عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «قتلاي وقتلى معاوية في الجنة» ولا أدري أين ذهبت الآية (**فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي**) . وقول النبي صلى الله عليه وآله لعمار بن ياسر: «تقتلك الفئة الباغية»[٢١].

٨ ـ وضع الأحاديث مقابل الأحاديث التي تنص على فضل أهل البيت عليهم السلام :

فيروي الحاكم في المستدرك أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «النجوم أمان لأهل الأرض من الغرق، وأهل بيتي أمان لأمتي من الاختلاف، فإذا خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب ابليس»(٢٢). وفي مقابل هذا الحديث وضعوا حديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»(٢٣).

فهذا الحديث حكم عليه جمع من العلماء انه حديث باطل موضوع، منهم أحمد بن حنبل والمزني والبزار وابن القطان، والدار قطني، وابن حزم، والبيهقي، وابن الجوزي وغيرهم كثير(٢٤).

ثم لعمري أين نضع قول الرسول صلى الله عليه وآله الذي ترويه الصحاح: «في أصحابي إثنا عشر منافقاً فيهم ثمانية لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط... »(٢٥).

ثم ماذا إذا اقتدى أحد بعبد الرحمن بن عديس البلوي ـ قاتل عثمان ـ وهو صحابي وممن بايعوا تحت الشجرة في بيعة الرضوان(٢٦).

٩ ـ وضع الأحاديث للاستنقاص من أهل البيت:

ومن تلك الأحاديث أحاديث الطعن في إيمان أبي طالب والتي سوف نتناولها في المبحث الثاني إن شاء الله .

١٠ ـ تأويل الكثير من الآيات القرآنية وتفسيرها حسب أهوائهم وقبلياتهم العقدية وسوف نعرض لها أيضا في المبحث الثاني إن شاء الله.

وهذا وقد أعرضنا عن الكثير من تحريفات القوم وتصرفاتهم خشية الإطالة، والدخول في مواضيع هي خارج البحث، إلا أننا نشير إلى أن خطر هذا الخط المنحرف يكمن في نقطتين رئيستين:

الأولى: تعميم هذا الفكر وجعله الناطق الرسمي لأهل السنة، والممثل الوحيد لهم فقد أخذ هذا الخط بالانتشار في أوساط مدرسة الجمهور، وخفتت قباله الأصوات المعتدلة والوسطية، مستفيداً من أموال البترول المتدفق والذي كمم أفواه الكثيرين وأستفاد أيضاً من ظاهرة فوضى النصوص الموجودة في تراث مدرسة الجمهور، الذي بدوره يحتاج إلى غربلة حقيقية قائمة على المنهج السليم، فشكل هذا الخط تياراً تكفيرياً لم يستثن من ذلك حتى أقرباء النبي صلى الله عليه وآله وتأطير هذا الفكر بديباجة دينية وتحت شعار (منهج السلف) وما هو إلا منهج الأسلاف الأمويين.

الثانية: الهجوم على التراث الإسلامي:

فقام هذا الفكر بالهجوم على الكتب التي تفضح عقائدهم، وتكشف أكاذيبهم فقاموا بالسطو عليها وتحريفها، فحذفوا منها النصوص والعبارات التي يمكن الاحتجاج بها، ومن ثم إعادة نشرها بنكهة سلفية. فهذا ابن باز يقول في مقدمة طبعة كتاب «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر العسقلاني: «وقد وجدنا للشارح ابن حجر أخطاء لا يحسن السكوت عليها، فكتبنا عليها تعليقات تتضمن تنبيه القارئ على الصواب وتحذيره من الخطأ. وأخبرت فضيلة الشيخ أخانا محب الدين الخطيب بهذا العزم، وطلبت منه أن يكون طبع هذا الكتاب في مطبعته ـ المطبعة السلفية، فحبّذ الفكرة ولبّى الطلب، ووعد بالاجتهاد في إبراز هذا الكتاب بالمظهر اللائق به»[٢٧].

وكذلك في كتاب «العقيدة الطحاوية» للطحاوي الحنفي، ترى الفارق جلياً بين شرح العلامة السيد حسن السقاف، وابن أبي العز الحنبلي المتعصب، الذي نسب إلى السبكي قوله: «وهذه المذاهب في العقائد واحدة، إلاّ من لحق منها بأهل الاعتزال والتجسيم، وإلاّ فجمهورها على الحق يقرون عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها العلماء سلفاً وخلفاً بالقبول». إلاّ أن عبارة السبكي الحقيقية تنص على ما يأتي:

«وهؤلاء الحنفية والشافعية والمالكية وفضلاء الحنابلة، ولله الحمد، في العقائد يد واحدة، كلهم على رأي أهل السنة والجماعة، يدينون لله تعالى بطريق شيخ السنة أبي الحسن الاشعري، لا يحيد عنها إلاّ رعاع من الحنفية والشافعية لحقوا بأهل الاعتزال ورعاع من الحنابلة لحقوا بأهل التجسيم، وبرأ الله المالكية، فلم نر مالكياً إلاّ أشعرياً عقيدة. وبالجملة عقيدة الاشعري هي ما تتضمنه عقيدة أبي جعفر الطحاوي، والتي تلقاها علماء المذهب ورضوها عقيدة». والفارق واضح بين العبارتين إلا أن الشارح الوهابي حرف كلامه بما يخدم عقيدته ويبعد عنه الشبهات، وقد استعان في شرحه بأقوال ابن تيمية وابن القيم، وهما خصوم ألداء للأشعري والأشاعرة(٢٨).

إن هدف الحاقدين، هو تبوء مناصب قيادة العالم الإسلامي بالقوة، فعمدوا إلى مبدأ الخلافة للنبي صلى الله عليه وآله، فحرفوه عن مساره الإلهي إلى ملك كسروي. متناسين أن من ناصبوه العداء أكبر وأعظم من هذا المنصب، ولله در العلامة أحمد الوائلي إذ يقول:

وأراك أكــبر مــن حــديث خلافــة ... يســـتامها مـــروان أو هـــارونُ

لــك في النفــوس إمامــة فيهــون لــو ... عصــفت بــك الشــورى أو التعيــينُ

فشاعت السياسة القذرة من وراء ذلك انتقاص كل من يمت لأمير المؤمنين عليه السلام بصلة وكان لها من أعوانها من كتاب ومؤرخين عدد أحزاب أبي سفيان يوم الخندق. وكان أكبر انتقاص لعلي وولده بكونهم ولاة الأمر سياسياً واجتماعياً هو نسبة أبيه إلى الكفر، ليتساوى مع الجميع في هذه، وحتى لا يكون له الفخر في ذلك. وما أبو طالب إلا مقدمة لتلك المفاخر التي يعتز بها أهل البيت عليهم السلام، فقد كان لرسول الله صلى الله عليه وآله ودينه منذ بدأ، راعياً وحامياً ومدافعاً، لا يقف عند حد ولا يتقيد بقيد، فلولاه لم تقم للإسلام قائمة، ولم يأخذ هذا الدين طريقه إلى الحياة.

ثم ما هذا الجدل حول إسلام أبي طالب ولم نره يثور حول إسلام كثير من المنافقين ثم من هذا الذي بموته لزمت الهجرة للنبي صلى الله عليه وآله فقال له تعالى: «اخرج فقد

مات ناصرك»[٢٩]. ثم وكما يقول جورج جرداق: فما تعليل هذا الحزن العميق الذي غزا قلب محمد بموت عمه ؟ وما علة هذه الكآبة ... أجل ما علة هذه الكآبة إذا لم تكن الكارثة التي حلت بمحمد هي كارثة الإنسان بأعز ما يعطف عليه ويحميه ؟ وما تكون هذه الدموع الغزار ؟ إن لم تكن شاهداً على أنّ النبي كرجل أحسّ بأنه فقد شيئاً من ذاته، من حاضره وماضيه[٣٠].

المبحث الثاني

القائلون بكفر أبي طالب وأدلتهم

وهم بعض المعتزلة، وأكثر الجمهور من السنة .

يقول ابن أبي الحديد: « وقال أكثر الناس من أهل الحديث والعامة من شيوخنا البصريين وغيرهم: مات على دين قومه»[٣١] .

وأدلتهم على الكفر ثلاثة أقسام:

أولاً: الآيات التي زعموا أنها نزلت في أبي طالب:

الأولى: روى البخاري ومسلم من طريق الزهري[٣٢]، عن ابن المسيب عن أبيه: ان أبا طالب لما حضرته الوفاة دخل عليه النبي صلى الله عليه وآله وعنده أبو جهل، فقال صلى الله عليه وآله : «أي عم قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله» . فقال أبو جهل وعبدالله بن أبي أمية: ترغب عن ملة عبدالمطلب ؟ فلم يزالا يكلمانه حتى قال آخر شيء كلمهم به: على ملة عبد المطلب.

فقال النبي صلى الله عليه وآله: لأستغفر لك ما لم أُنه عنه. فنزلت ﴿**ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كانُوا أُولِي قُرْبى مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْـجَحِيمِ**﴾[٣٣] . ونزلت ﴿**إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ...**﴾[٣٤]،[٣٥] .

وللرد على هذا الحديث :ـ

١ ـ في أسباب نزول الآية ﴿**مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ**...﴾ ثلاث روايات لنزولها الأولى: انها في أبي طالب كما في الحديث أعلاه .

الثانية: أنها في أم النبي صلى الله عليه وآله ـ أمنة بنت وهب) ـ لما أخرجه الحاكم وغيره عن ابن مسعود قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً إلى المقابر، فجلس على قبر منها فناجاه طويلاً، ثم بكى فبكيت لبكائه فقال: «إن القبر الذي جلست عنده قبر أمي، وإني استأذنت ربي في الدعاء لها فلم يأذن لي». فأنزل الله (ما كان للنبي ... الآية)[٣٦] .

الثالثة: أنها في آباء المسلمين الذين ماتوا على الشرك:

فقد أخرج الطيالسي وابن أبي شيبة وأحمد والترمذي والنسائي وأبو يعلى والحاكم وغيرهم عن علي عليه السلام قال: سمعت رجلاً يستغفر لأبويه وهما مشركان، فقلت: تستغفر لأبويك وهما مشركان ؟! فقال: أولم يستغفر إبراهيم لأبيه ؟! فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وآله، فنزلت (ما كان للنبي ... الآية)[٣٧] .

والرواية الثالثة مطابقة للسياق لأن بعدها قوله (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة...).

فذكر استغفار إبراهيم لأبيه عن موعدة، ليقطع الطريق على الرجل الذي سمعه الإمام يستغفر لأبويه. فترجحت الرواية الثالثة.

٢ ـ إن سورة براءة (التوبة) مدنية، وكما أخرج البخاري عن أبي إسحاق قال: «سمعت البراء رضي الله عنه يقول: آخر آية نزلت ﴿**يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ**﴾ وآخر سورة نزلت براءة»[٣٨] .

ووفاة أبي طالب كانت في مكة في السنة العاشرة من البعثة، فبينهما ما يقارب الثلاث عشرة سنة يقول ابن عاشور: «وأما ما روي في أسباب النزول أن هذه الآية

نزلت في استغفار النبي ﷺ لأبي طالب، أو أنها نزلت في سؤاله لربه ان يستغفر لأمه آمنة حين زار قبرها بالأبواء، فهما خبران واهيان لأن هذه السورة نزلت بعد ذلك بزمن طويل»[٣٩].

واعتراف الحافظ ابن حجر في (الفتح): أن في نزولها في أبي طالب فيه نظر[٤٠].

ونرى الزحيلي أعرض عن الروايتين الأولين وذكر الرواية عن الإمام علي عليه السلام فقط[٤١].

٣ ـ أما آية ﴿**إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ**...﴾ ففيها ثلاث روايات:

الأولى: أنها في أبي طالب كما تقدم.

الثانية: أنها نزلت في الحارث بن عثمان بن نوفل بن عبد مناف، وكان النبي ﷺ يحبه ويحب إسلامه.

وقد قيل: إن إجماع المسلمين على أن الآية بعدها (إن نتبع الهدى معك نتخطّف من أرضنا ...) هي في الحارث[٤٢].

الثالثة: أنها نزلت في رسول قيصر حين جاء بكتاب الرسول ﷺ فدفعه اليه، فوضع الرسول الكتاب في حجره، ثم قال: ممن الرجل؟ قال: من تنوخ، فقال ﷺ: «هل لك في دين أبيك إبراهيم الحنيفية»، قال رسول قيصر: إني رسول قوم وعلى دينهم حتى أرجع إليهم، فضحك الرسول ﷺ، وقال: ﴿**إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ**...﴾.

٤ ـ الآية جاءت ضمن سياق قوله تعالى: (وقالوا إن نتبع الهدى...) وهذا خطاب إلى جماعة وليس لأبي طالب، مثل قوله تعالى: ﴿**نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنا**﴾ ، وأبو طالب لم يخف أن يتخطف من أرضه بدليل مناصرته للنبي ﷺ، فلو خاف من ذلك لما دافع عنه، وحصر في الشعب معه إلى آخر ما هو معلوم. وكيف يصح عود الضمير على أبي طالب من قوله (من أحببت) وهو ﷺ لا يحب الكفار فقد قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ لا يُحِبُّ**

الكَافِرِيْنَ﴾ [٤٣]، وقال تعالى: ﴿لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِالله وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كانُوا آباءَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [٤٤].

٥ ـ روى أبي هريرة أن آية ﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ...﴾: نزلت في أبي طالب[٤٥].

ففي سند الرواية يزيد بن كيسان، قال عنه يحيى القطان: وهو ليس ممن يعتمد عليه[٤٦].

٦ ـ لا يمكن الوثوق بأسباب النزول في الصحيحين، أو ممن أخذ منهما ؛ لأنها حَوَتْ كثيراً من الوهم والخلط، فقد جاء في صحيح البخاري أن آية ﴿وَشَهِدَ شاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرائِيلَ عَلى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ﴾ [٤٧]: نزلت في عبدالله بن سلام[٤٨].

قال ابن كثير: «قال مسروق والشعبي: ليس بعبدالله بن سلام، هذه الآية مكية، وإسلام عبد الله بن سلام كان بالمدينة»[٤٩].

الثالثة: أخرج جماعة عن سفيان الثوري عن ابن عباس: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ﴾ [٥٠]، قال نزلت في أبي طالب، كان ينهى المشركين أن يؤذوا رسول الله صلى الله عليه وآله، ويتباعد مما جاء به[٥١].

وللرد على هذا الحديث:

١ ـ من ناحية السند:

أ ـ في سلسلة الحديث (سفيان الثوري) وقد كان يدلس عن الضعفاء، ويكتب عن الكذابين، ويروي عن الضعفاء[٥٢].

ب ـ إرسال الحديث فيما بين حبيب وابن عباس. قال ابن معين: مرسلات سفيان شبه الريح[٥٣].

ج ـ هذا الحديث انفرد به حبيب، ولم يشاركه احد فيما روى، وقد قال عنه ابن حبان، وابن خزيمة: إنه كان مدلساً . وقال العقيلي: غمزه ابن عون، وله من عطاء

أحاديث لا يتابع عليها. وقال الآجري عن أبي داود: ليس لحبيب عن عاصم بن ضمرة شيء يصح[٥٤].

٢ ـ في أسباب نزولها روايتان :

أ ـ أنها في أبي طالب كما تقدم ـ المروي عن ابن عباس ـ .

ب ـ انها في المشركين الذين كانوا ينهون الناس عن محمد صلى الله عليه وآله أن يؤمنوا به وينأون عنه ـ وهو عن ابن عباس أيضاً ـ [٥٥].

وعن ابن الحنفية قال: كفار مكة كانوا يدفعون الناس عنه ولا يجيبون النبي صلى الله عليه وآله[٥٦].

ويذكر الرازي في تفسيره قولين: نزولها في المشركين الذين كانوا ينهون الناس عن إتباع النبي صلى الله عليه وآله، والإقرار برسالته، ونزولها في أبي طالب خاصة، فيقول: والقول الأول أشبه لوجهين:

الأول: إن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية تقتضي ذم طريقتهم فكذلك قوله: ﴿**وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ**﴾، ينبغي أن يكون محمولاً على أمر مذموم، فلو حملناه على أن ابا طالب كان ينهى عن إيذائه، لما حصل هذا النظم.

الثاني: أنه تعالى قال بعد ذلك: ﴿**وإِنْ يُهْلِكُونَ إِلّا أَنْفُسَهُمْ**﴾ ، يعني به ما تقدم ذكره، ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله: ﴿**وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ**﴾ النهي عن أذيته، لأن ذلك حسن لا يوجب الهلاك[٥٧].

قال ابن كثير: «وقال محمد بن الحنفية: كان كفار قريش لا يأتون النبي صلى الله عليه وآله وينهون عنه. وكذا قال مجاهد وقتادة والضحاك وغير واحد، وهذا القول أظهر والله أعلم، وهو اختيار ابن جرير»[٥٨].

ثانياً: الأحاديث التي استدلوا بها على كفر أبي طالب:

وأشهرها على الإطلاق حديث الضحضاح الذي يرويه البخاري بطريقين :

الأول: عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، قال للنبي صلى الله عليه وآله: ما أغنيت عن عمك فإنه كان يحوطك ويغضب لك، قال: هو في ضحضاح من نار، ولولا أنا لكان في الدرك الأسفل من النار(٥٩).

الثاني: عن أبي سعيد الخدري أنه سمع النبي صلى الله عليه وآله ـ وذكر عنده عمه ـ فقال: لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة، فيجعل في ضحضاح من النار يبلغ كعبيه يغلي منه دماغه(٦٠).

والرد على الحديثين:

١ ـ الحديث الأول رواه ابن سعد في الطبقات ولفظه عن العباس أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله: ما ترجوا لأبي طالب ؟ قال: كل خير أرجو من ربي(٦١).

الحديث الثاني أورده ابن عدي في كتابه «الكامل في ضعفاء الرجال» في ترجمة عبدالله بن خباب(٦٢). والظاهر أن هذا الحديث من منكراته، فقد قال ابن عدي: قال السعدي: عبد الله بن الخباب الذي يروي عنه بن الهاد سألت عنه فلم أرهم يقفون على جده ومعرفته(٦٣).

٢ ـ الحديثان مخالفان للقرآن صراحة، فقد أخبر الله تعالى عن الكفار بأنهم ﴿**وَلا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذابِها**﴾(٦٤)، وبأنهم ﴿**لا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ**﴾(٦٥)، وقوله تعالى ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَما هُمْ بِخارِجِينَ مِنْها وَلَهُمْ عَذابٌ مُقِيمٌ**﴾(٦٦)، وقوله تعالى ﴿**فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشَّافِعِينَ**﴾(٦٧) ومن شروط الشفاعة أن لا تكون إلا لمن ارتضاه الله تعالى لقوله عز وجل ﴿**وَلا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضى**﴾(٦٨). والمقرر عند أهل الأصول: أن خبر الآحاد متى عارض النص القطعي سقط الاستدلال به(٦٩).

٣ ـ الحديثان متناقضان فالأول «وجدته في غمرات من النار فأخرجته إلى ضحضاح» ـ فهو يخبر عن شيء كائن ـ، والثاني: «لعله تنفعه شفاعتي يوم القيامة فيجعل في ضحضاح من النار» ـ وهو تمني شيء في المستقبل ـ(٧٠).

ثالثاً: الإجماع :

من الأدلة التي استدلوا بها على أدعاء كفر أبي طالب هو الإجماع، والإجماع عندهم ثالث الأدلة في مقابل القرآن والسنة، واختلفوا في تعريف الإجماع على معاني كثيرة ولم يتفقوا على تعريفه حتى في المذهب الواحد(٧١). ولكن ذهب أكثرهم إلى تعريفه بأنه: اتفاق علماء العصر أو ما يطلقون عليه ـ أهل الحل والعقد ـ على أمر من الأمور الدينية(٧٢).

وقالوا بحجية الإجماع الصريح وهو الذي يتفق العلماء على قول أو فعل بشكل صريح بأن يروي عن كل منهم هذا القول والفعل من دون أن يخالفه في ذلك أحد منهم(٧٣) واختلفوا في حجية الإجماع السكوتي ورفض الأكثر حجيته، والإجماع السكوتي هو أن يقول أو يعمل أحد العلماء بقول أو عمل فيعمل الباقون بذلك فلا يظهرون معارضة ما(٧٤).

أما الإجماع عند الإمامية فهو الذي يكشف عن قول المعصوم ولا قيمة له ما لم يكشف عن قول المعصوم فإذا كشف على نحو القطع عن قول المعصوم فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف فيدخل حينئذ في السنة ولا يكون دليلاً مستقلاً(٧٥). ويسمى هذا الإجماع إجماع تعبدي .

أما إذا استند الإجماع على رواية فهو ليس بحجة لاحتمال بطلان المستند ويسمى هذا الإجماع مدركي(٧٦).

وفي الحقيقة أن الاجماع لم يتحقق فلم يعهد أن علماء الأمة قد أجمعوا على أمر إلا على الأُمور المعلومة بالضرورة لا غير.

فعن عبد الله بن حنبل يقول: «سمعت ابي يقول: فيما يدعى فيه الإجماع هذا كذب من أدعى الإجماع فهو كذاب، لعل الناس اختلفوا ولم ينه إليه»(٧٧).

ويقول الالباني بعد نقله قول ابن حنبل: (وصدق ـ جزاه الله خيراً ـ فكم من مسألة أدعي فيها الإجماع ثم تبين أنها من مسائل الخلاف)(٧٨).

أما فيما يخص مسألة كفر ابي طالب فيمكننا القول بأن الإجماع غير متحقق على هذه المسألة ويمكن بيان الأمر بعده بنقاط عدة:

١- ان الأمر على العكس تماماً فهناك إجماع في مدرسة أهل البيت على إيمانه(٧٩).

٢- وان هناك إجماعاً في مدرسة الجمهور على كفر ابي طالب فهذا الاجماع مخدوش بأقوال كثير من علماء العامة(٨٠). والمناطقة يقولون: الموجبة الكلية تنقض بالسالبة الجزئية(٨١) فدعوى الإجماع تنقض بفرد واحد.

٣- لو تنزلنا وقلنا بوجود الاجماع فهذا الاجماع سكوتي ومدركي وهما غير حجة لان هذا الاجماع مستند الى أوليات وهذا المستند الذي استندوا عليه غير صحيح لان الروايات لم تسلم من المناقشة سنداً ومتناً كما بيناه فيما تقدم ولا قيمة للاجماع مادامت الروايات لا تفيد ذلك.



* هوامش البحث *

(١) يروي ابن حجر الهيتمي في كتابه تطهير الجنان واللسان: أن هند بنت عتبة قالت لمعاوية: إن هاجرت قطعنا عنك النفقة، وفي فتح الباري لابن حجر: ان معاوية أسلم قبل الفتح [فتح الباري: ٧/ ٨١].

(٢) قصة الانتحار يرويها الزهري الأموي وهي قصة ورقة بن نوفل أول بعثة النبي ﷺ، وهي قصة باطلة، تلقتها الصحاح فنقلتها. ينظر صحيح البخاري: ١/ ٣، صحيح مسلم: ١/ ٩٧.

(٣) الوسيط في السيرة النبوية: ١٠١، والحديث موجود في طبقات بن سعد: ١/ ١٥٨ وهذا المصدر يدرس في جامعة الموصل كمنهج لقسم التاريخ.

(٤) سير أعلام النبلاء: ٣/ ١٢٨.

(٥) هذه المقولة في معرض جواب معاوية للمغيرة بن شعبة حين طلب من الأخير الكف عن بني

هاشم فأجاب الطاغية: هيهات هيهات !! ملك أخوتيم فعدل وفعل ما فعل، فوالله ما عدا أن هلك فهلك ذكره إلاّ أن يقول قائل: أبو بكر، ثم ملك أخو عدي، فاجتهد وشمر عشر سنين، فوالله ما عدا ان هلك فهلك ذكره، إلاّ أن يقول قائل: عمر، ثم ملك أخونا عثمان ولم يكن احد في مثل نسبه فعمل ما عمل فوالله ما عدا ان هلك فهلك ذكره، وان أخا هشام يصرخ به في كل يوم خمس مرات: أشهد أن محمداً رسول الله، فأي عمل يبقى مع هذا ؟ لا أم لك، والله إلا دفناً دفناً. [ينظر مروج الذهب: ٣/ ٤٥٤، شرح ابن أبي الحديد: ٥/ ١٣٠].

(٦) منهاج السنة: ٤/ ٢٠.

(٧) نقلاً عن زهر الريحان لحسن السقاف: ٦٣.

(٨) صحيح مسلم: ٨/ ٢٨. وقد قتل الإمام النسائي صاحب السنن لانه حدث بهذا الحديث [سير أعلام النبلاء: ١٤/ ١٣٢].

(٩) من كتاب الوحي المرتدين عبد بن أبي سرح [انظر قصته في سنن أبي داوود: ٢/ ٣٢٨] وفي صحيح البخاري: ٤/ ١٨١ عن أنس بن مالك أنه قال: كان رجلاً نصرانياً فأسلم وقرأ البقرة وآل عمران، فكان يكتب للنبي صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فعاد نصرانياً، فكان يقول: ما يدري محمد إلا ما كتبت له فأماته الله فدفنوه فأصبح وقد لفظته الأرض.

(١٠) الاستيعاب ٤/ ١٥٥٣.

(١١) سير أعلام النبلاء: ٣/ ٤١٥.

(١٢) صحيح البخاري: ٦/ ٩٦ . والحديث في مسند أحمد: ٥/ ١٣٠ قلت لأبيّ: إن أخاك يحكمها من المصحف فلم ينكر ـ أي المعوذتين ـ . فهذا أحد الصحابة لا يرى المعوذتين من القرآن، وما هو إلاّ القول بالتحريف والنقصان.

(١٣) النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الاثير: ١/ ١٦١، لسان العرب: مادة بور، أسنى المطالب لابن الجزري: ٨ نقلاً عن الغدير: ٤/ ٣٢٢. بلفظ أولادنا بدل أبناءنا .

(١٤) شرح النهج لابن أبي الحديد: ٤/ ١١٠.

(١٥) يقول ابن تيمية في حديث «أنا مدينة العلم وعلي بابها» هذا حديث ضعيف، بل موضوع عند أهل العلم والحديث، ولكن قد رواه الترمذي وغيره ووقع هذا. [الفتاوى الكبرى: ٥/ ٨٩] [وينظر: التحريفات والتصرفات للميلاني: ١٧]. وأضاف البعض: ومعاوية حلقتها [ينظر الغدير: ١١/ ٩٥].

(١٦) المستدرك: ٣/ ١٥٠ وفيه يقول: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(١٧) كنز العمال: ٣/ ٨٩، الجامع الصغير للسيوطي: ١/ ٧.

(١٨) المستدرك: ٣/ ١٧١ وقال: هذا إسناده صحيح.

(١٩) ينظر: صحيح شرح الطحاوية لحسن السقاف: ٦٦٧.

(٢٠) للشيخ السبحاني كتاب هو (ابن تيمية فكراً ومنهجاً). جمع فيه عقائد ابن تيمية ومنهجه مع الخصوم، ورد عليه السبحاني خير رد والكتاب جدير بالمطالعة.

(٢١) صحيح مسلم: ٨/١٨٦، مسند أحمد: ٢/١٦١، سنن الترمذي: ٥/ ٣٣٣، المستدرك: ٢/ ١٤٩.

(٢٢) المستدرك: ٣/ ١٤٩ وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢٣) جامع بين العلم وفضله لابن عبد البر: ٢/ ٧٨.

(٢٤) ينظر أقوال العلماء في مجلة تراثنا: ١٤/ ١٤٢.

(٢٥) صحيح مسلم: ٨/ ١٢٢، مسند أحمد: ٤/ ٣٢٠.

(٢٦) ينظر ترجمته في الاستيعاب: ٤/ ٨٤٠.، أسد الغابة: ٣/ ٢٢٥

(٢٧) ينظر مقدمة الطبعة السلفية، ط مكتبة القاهرة: ص٣.

(٢٨) نقلناه عن أكاذيب الوهابية للمستبصر صالح الورداني: ١٠٣.

(٢٩) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١/ ٢٩.

(٣٠) الإمام علي صوت العدالة الإنسانية: ١/ ٦٥.

(٣١) شرح النهج: ١٤/ ٦٦.

(٣٢) الزهري أموي المشرب يقول عن نفسه: توفي عبد الملك فلزمت ابنه الوليد، ثم سليمان، ثم عمر بن عبد العزيز، ثم يزيد .[سير أعلام النبلاء للذهبي :٥/ ٢٣١] .

(٣٣)التوبة:١١٣.

(٣٤)القصص:٥٦.

(٣٥) البخاري: حديث رقم ٣٨٨٤ . مسلم حديث رقم ٣٩ . دلائل النبوة للبيهقي: ٢/ ٣٤٢ ـ ٣٤٣ .

(٣٦) المستدرك للحاكم: ٢/ ٣٣٦ بزيادة في الألفاظ، أسباب النزول للواحدي: ٤٣٨، لباب النقول للسيوطي: ١٤٥.

(٣٧) مسند أحمد: ١/ ١٣٠، مستدرك الحاكم: ٢/ ٣٣٥، مسند ابي يعلى: ١/٤٥٨، الدر المنثور: ٢٨٢، سنن الترمذي: ٤/ ٣٤٤، سنن النسائي: ٤/ ٩١، كنز العمال للمتقي الهندي: ٢/ ٤٢١ .

(٣٨) صحيح البخاري: ٥/ ١٨٥ .

(٣٩) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١١/ ٤٤.

(٤٠) ينظر أسنى المطالب بتحقيق حسن السقاف: ١٧.

(٤١) التفسير الوسيط لوهبة الزحيلي: ٩٢١.

(٤٢) أسباب النزول لأبي المجد بن رشادة الواعظ الواسطي نقلاً عن شيخ الأبطح للعاملي: ٦٨ ـ ٦٩.

(٤٣) الروم: ٤٥.

(٤٤) المجادلة: ٢٢.

(٤٥) صحيح مسلم: ١/ ٤١.

(٤٦) التذكرة في معرفة الكتب العشرة لابي المحاسن الحسيني: ٣/ ١٩١٨/ تسلسل ٧٧٣٢، الكامل

في ضعفاء الرجال لابن عدي: ٩/ ١٧٦.
(٤٧) الأحقاف: ١٠.
(٤٨) صحيح البخاري: ٤/ ٢٢٩.
(٤٩) تفسير ابن كثير: ٧/ ٢٧٨. وهو طعن صريح في الصحيح.
(٥٠) الأنعام: ٢٦.
(٥١) الدر المنثور: ٦/ ٣٤.
(٥٢) ميزان الاعتدال: ٣/ ٢٤٥، اسعاف المبطأ: ٢، دلائل الصدق: ٣٤/ ١.
(٥٣) دلائل الصدق: ٣٤/ ١.
(٥٤) تهذيب التهذيب لابن حجر: ٢/ ١٥٧.
(٥٥) الدر المنثور: ٦/ ٣٥.
(٥٦) الدر المنثور: ٦/ ٣٦.
(٥٧) تفسير الرازي: ١٢/ ١٩٩.
(٥٨) تفسير ابن كثير: ٣/ ٢٤٧، تفسير الطبري: ٩/ ٢٠٥.
(٥٩) صحيح البخاري: ٤/ ٢٤٧.
(٦٠) المصدر نفسه.
(٦١) طبقات ابن سعد: ١/ ١٢٥، كنز العمال: ٣/ ١٤٠، الجامع الصغير للسيوطي: ٢/ ٢٧٥.، تاريخ دمشق: ٦٦/ ٣٣٦.
(٦٢) الكامل في ضعفاء الرجال: ٤/ ٢٣٧.
(٦٣) المصدر نفسه .
(٦٤)فاطر:٣٦.
(٦٥) الزخرف: ٧٥.
(٦٦) المائدة: ٣٧.
(٦٧) المدثر: ٤٨.
(٦٨) الأنبياء: ٢٨.
(٦٩) ينظر: أسنى المطالب: مقدمة تحقيق حسن السقاف: ٢٤.
(٧٠) المصدر نفسه .
(٧١) مثلاً في المذهب الشافعي يعرف الشافعي الإجماع بأنه (إجماع أمة محمد) ويعرفه الآمدي بـ(إجماع أهل الحل والعقد) ويعرفه الجويني (إجماع علماء العصر).
(ينظر: احكام القرآن للشافعي جمع البيهقي: ١/ ٣٩، الأحكام للآمدي: ١/ ١٩٦، التمهيد في تخريج الأصول على الفروع.
(٧٢) ذهب إلى هذا التعريف بعض الشافعية وبعض المالكية وبعض الأحناف وبعض الحنابلة.
(ينظر: الأحكام للآمدي: ١/ ١٩٦، الذخيرة للقرافي: ١/ ١٠٨، كشف الاسرار: ٣/ ٢٢٣،

روضة الناظر: ١/ ٣٧٦).

(٧٣) ينظر: أرشاد الفحول: ١/ ٢٢٣، روضة الناظر: ١/ ٤٤١.

(٧٤) روضة الناظر: ١/ ٤٤١، أرشاد الفحول: ١/ ٢٢٣.

(٧٥) ينظر: فرائد الأصول للشيخ المرتضى: ٣٥، أصول الفقه للمظفر: ٢/ ٩٠.

(٧٦) ينظر: أصول الفقه للشيخ المظفر: ٢/ ٩٩.

(٧٧) المحلى لابن حزم: ١٠/ ٤٢٢.

(٧٨) تمام المنة للالباني: ٣٦٦.

(٧٩) الغدير للاميني: ٧/ ٣٨٤.

(٨٠) ينظر: روح المعاني للآلوسي:٢٠/ ٩٧.

(٨١) المنطق لمحمد رضا المظفر: ١٩٧.

* مصادر البحث *

١- أحكام القرآن للشافعي (جمع البيهقي)، أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ) كتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة.

٢- الأحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تعليق عبد الرزاق عطيفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، المكتب الإسلامي، دمشق.

٣- إرشاد الفحول، محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق الشيخ الميس، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بلا سنة.

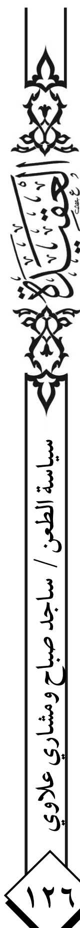
٤- أسباب النزول، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة.

٥- الإستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر(ت ٤٦٣هـ)، ط١، ١٩٩٢، دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان.

٦- أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني المعروف بابن الاثير (ت٩٣٠هـ)، دار الكتب العربي، بيروت ـ لبنان.

٧- إسعاف المبطأ برجال الموطأ، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق موفق فوزي جبر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، دار الهجرة للطباعة والنشر، بيروت.

٨- أسنى المطالب في نجاة أبي طالب، أحمد زيني دحلان الشافعي المكي (١٣٠٤هـ)، تحقيق حسن السقاف، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، دار الإمام النووي، الأردن.



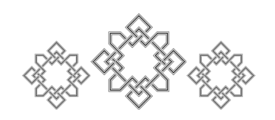
٩- أصول الفقه، محمد رضا المظفر، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ لبنان .
١٠- أكاذيب الوهابية، صالح الورداني، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م، مركز الأبحاث العقائدية، قم ـ إيران.
١١- الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، جورج جرداق، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، مطبوعات دار الأندلس، بيروت ـ لبنان.
١٢- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ط١، ١٩٨٤م، الدار التونسية للنشر، تونس.
١٣- التحريفات والتصرفات، علي الحسيني الميلاني، ط١، ١٤٢١هـ، مركز الأبحاث العقائدية، قم المقدسة ـ إيران .
١٤- التذكرة بمعرفة رجال الكتب العشرة، أبو المحاسن محمد بن علي العلوي الحسيني (٧٦٥هـ)، تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب، مكتب الخانجي، القاهرة ـ مصر .
١٥- تفسير القرآن العظيم، أبي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق سامي بن محمد السلامة، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، دار طيبة للنشر، الرياض ـ السعودية.
١٦- التفسير الوسيط، وهبة الزحيلي، ط٢، ١٤٢٧هـ، دار الفكر، دمشق.
١٧- تمام المنة، محمد ناصر الالباني، ط٢، ١٤٠٩هـ، دار الهداية للنشر والتوزيع.
١٨- التمهيد، ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، تحقيق مصطفى أحمد العلوي، ١٣٨٧هـ.
١٩- تهذيب التهذيب، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٥٢٨هـ)، ط١، ١٤٠٤هـ.
٢٠- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تقديم: الشيخ خليل الميس / ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، ١٩٩٥هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان .
٢١- الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، ط١، ١٤٠١هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٢- جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي.
٢٣- الدر المنشور في التفسير بالمأثور، جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.
٢٤- دلائل الصدق لنهج الحق، محمد حسن المظفر، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط١،

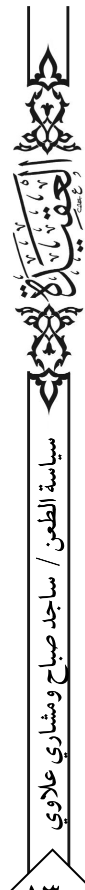
١٤٢٢هـ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، دمشق.
٢٥- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أحمد بن الحسين البيهقي، وثق أصوله وخرج حديثه وعلق عليه عبد المعطي قلعجي، ط١، ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٦- الذخيرة، شهاب الدين محمد بن إدريس القرفي (ن٦٨٤هـ)، تحقيق محمد حجي، ط١، ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
٢٧- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود الآلوسي البغدادي (ت١٢٧٠هـ)، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان .
٢٨- روضة الناظر وجنة المناظر، عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، مؤسسة الريان، ط٢، ١٩٩٩م.
٢٩- زهر الريحان في الرد على تحقيق البيان، حسن بن علي السقاف، ط٣، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، دار الإمام الرواس، بيروت ـ لبنان.
٣٠- الزهر الفائح في ذكر من تنزه عن الذنوب والقبائح، محمد بن محمد بن يوسف الجزري (ت٨٨٣هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣١- سنن أبي داود، سليمان بن الاشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، ط١، ١٤١٠هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٢- سنن الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٢، ١٤٠٣هـ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
٣٣- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق شعيب الارناؤوط، ط٩، ١٤١٣هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان.
٣٤- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، ١٣٧٨هـ، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٣٥- شيخ الأبطح، محمد علي شرف الدين الموسوي العاملي، ط١، ١٣٤٩هـ، مطبعة دار السلام، بغداد ـ العراق.
٣٦- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، ١٤٠١هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٧- صحيح شرح الطحاوية، حسن بن علي السقاف، ط٤، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، دار الإمام الرواس، بيروت ـ لبنان.

٣٨- صحيح مسلم، أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.
٣٩- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع الزهيري (ت٢٣٠هـ)، تحقيق علي محمد عمير، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، مكتبة الخانجي، القاهرة ـ مصر.
٤٠- الغدير في الكتاب والسنة والأدب، عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، ط٣، ١٣٢٧هـ/ ١٩٦٧م، دار الكتاب العربي، بيروت.
٤١- الفتاوى الكبرى، أحمد بن الحليم بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري، شهاب الدين بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، ط٢، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.
٤٣- فرائد الأصول، مرتضى الأنصاري، ط١، ١٤١٩هـ، مجمع الفكر الإسلامي، قم.
٤٤- الكامل في ضعفاء الرجال، أبو أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني (ت٣٦٥هـ)، تحقيق سهيل زكار، ط٣، ١٤٠٩هـ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
٤٥- كتاب الأصنام، أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي(ت٢٠٤هـ)، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة.
٤٦- كشف الأسرار، عبد العزيز بن أحمد البخاري)(ت٧٣٠هـ)، دار الكتب الإسلامي .
٤٧- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي (ت٩٧٥هـ)، ط١، ١٤١٩هـ، مجمع الفكر الإسلامي، قم.
٤٨- لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٩- لسان العرب، أبي الفضل جمال الدين بن منظور الافريقي المصري (ت٧١١هـ)، طبعة سنة ١٤٠٥هـ، نشر أدب الحوزة.
٥٠- المحلى، علي بن أحمد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، دار الفكر.
٥١- المستدرك على الصحيحين، أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق يوسف عبد الرحمن مرعشي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.
٥٢- مسند أبي يعلى، أحمد بن علي المثنى التميمي (ت٣٠٧هـ) تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث.
٥٣- مسند أحمد، أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، دار صادر، بيروت ـ لبنان.



٥٤- المصنف، عبد الله بن محمد أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)، تحقيق وتعليق سعيد اللحام، ط١، ١٤٠٩هـ، دار الفكر للطباعة، بيروت.
٥٥- منهاج السنة النبوية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ط١، ١٤٠٦هـ، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الرياض ـ السعودية.
٥٦- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، ط١، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م، دار المعرفة للطباعة، بيروت.
٥٧- النهاية في غريب الحديث، مجد الدين بن الاثير (ت٦٠٦هـ)، تحقيق طاهر احمد الزاوي، ط٤، ١٣٦٤هـ، مؤسسة اسماعيليان، قم ـ إيران.
٥٨- الوسيط في السيرة النبوية، هاشم يحيى الملاح، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، دار ابن الاثير للطباعة والنشر، الموصل ـ العراق.
٥٩-
٦٠- الصحف والمجلات والمنشورات
مجلة تراثنا، العدد الأول ـ السنة الرابعة محرم ١٤٠٩، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث ـ قم المشرفة.





تنزيه الأخبار
عن دسائس كعب الأحبار

ابن محمود العاملي

سنقفُ في هذا البحث على المطالب التالية:

١ ـ لا خلاف في سوء حال كعب الأحبار وفساد مقاله عند الطائفة الحقَّة، ممَّا يجعل دعوى دسِّه الروايات في تراثنا أشبه بالخرافة!!

٢ ـ لا وجود له في أسانيد روايات الكتب الأربعة، التي تشكل البُنيةَ الرِّوائيَّة لمذهب التشيُّع، مما يكشف عن سفاهة دعوى كثرةِ دسِّه في تراثنا الرِّوائي!!

٣ ـ معاملةُ علماء الطائفة له ـ في الرواية ـ معاملتَهم أبا هريرة وأضرابه، من حيثُ ندرة الرِّواية عنه، وقَصْرُها على ما فيه إلزام الخصم، أو ما يوثَقُ بمتنه.

٤ ـ من المستحيل عقلاً تصورُ كثرةِ الدسِّ في تراثنا الرِّوائي من قِبَل كعب الأحبار الذي مات في إمارة عثمان بن عفان[1]، فتكون دعوى الدسِّ المذكورة أشبه بالطُّرفة والفكاهة.

٥ ـ نسبةُ عدد مرويَّاته ـ التي بيَّنا حالها ـ في كتبنا لا تكاد تبلغ واحداً في العشرة آلاف، بل هي أقل من ذلك جزماً، مما يجعل وصفها بالقلَّة كثيراً في حقِّها! فكيف بمن يصفها بالكثرة؟! وما عشتَ أراكَ الدَّهرُ عجبا!!!

وبعد وقوفك على هذه الحقائق والوثائق، ستتساءلُ مندهشاً: كيف يليق بعاقلٍ، فضلاً عمَّن يُعدُّ في العلماء، أن يقول: **أنا أدَّعي كثيراً من التراث الرِّوائيِّ الشيعيِّ منقولٌ مدسوسٌ عن النصرانية واليهودية والمجوسية؟!!**

والأعجب أن ترى بعضهم يطبِّلُ لهُ ويزمِّر**!!** ولكنَّ الطيور على أشكالها تقعُ.

بسم الله الرحمن الرحيم

الذي علَّم بالقلم، علَّمَ الإنسانَ ما لا يعلم، وأكملُ الصَّلاة وأتمُّ السلام على خير العرب والعجم، محمد المصطفى وعلي المرتضى وآلهما، سادةِ العبادِ وساسةِ الأمَم، واللعنُ الدَّائمُ على أعدائهم من الأولين والآخرين لعناً يدومُ بدوامِ النِّعَم..

المدخل

لقد حفلَ تاريخنا الإسلامي ـ كما هو الحال في غيره من التواريخ ـ بالشَّخصيات التي أثارت الجدل منذُ عصر النبيِّ محمد صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ وإلى يومنا هذا.

وتعرَّض كثيرون لتلك الشَّخصيات في كتب التَّراجم وغيرها، بل صنَّفَ بعضُهُم تصانيفَ مختصَّةً بدراسة بعضها.

ولسنا في صدد إحصاء عدد هؤلاء، أو سرد أسماء من تعرَّضَ لهم، أو دراسةِ أحوالهم وتحقيق الحال فيهم.

وإنَّما أعددنا هذا المقال لتسليط الضَّوء على زاويةٍ من زوايا شخصيَّة كعب الأحبار الحِمْيَري، وهي بيانُ حاله وحال رواياته عند علماء الطَّائفةِ الحقَّة، لنثبتَ للقارئ الكريم أنَّ ما اتُّهِمَ به كعبٌ من **كونه قد دَسَّ كثيراً من الروايات اليهودية والنصرانية والمجوسية في تراثنا الرِّوائي** إنما هي فريةٌ باليةٌ وتهمة واهية[٢]، لا يخفى

زيفُها على أهل العلم والتَّتبُّع.

ولئِنْ كان صاحبُ الدَّعوى مطالَباً بإبراز الدليلِ الذي يصدِّقُ دعواه، فإنَّنا لن نطالب صاحبَ هذه الدَّعوى بإبراز دليله عليها! لأنَّ التكليفَ بغير المقدور قبيحٌ عقلاً!!

علماً بأنَّ دعوى الدسِّ لا يمكنُ قبولُها أو توجيهُهَا بأيِّ شكلٍ من الأشكال، سواءٌ وجَّهوا تُهمةَ الدسِّ إلى كعبٍ أم إلى غيره، وذلك لمنهجية علماء الطَّائفة المتَّبعة في حفظهم لتراثهم الرِّوائي الواصل إليهم عن النبي وأهل بيته (صلواتُ اللهِ عليهم أجمعين).

ولَمَّا كان البحث مقصوراً على معالجة تهمة كعب الأحبار بالدسِّ فنكتفي بنقل عبارةٍ لشيخ الطَّائفة وزعيمها الشيخ الطُّوسي (رضوانُ اللهِ عليه) فيها الكفاية وحصول الغاية، وستتعرض في أواخر البحث لتلك المنهجية.

قال (طيَّبَ الله رمسه): (**فإني وجدتها [أي الفرقة المحقَّة أعلى الله كلمتها] مجمعةً على العمل بهذه الأخبار، التي روَوها في تصانيفهم، ودوَّنوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه، حتى أنَّ واحداً منهم إذا أفتى بشيءٍ لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أو أصل مشهور، وكان راويه ثقةً لا يُنكر حديثُهُ سكتوا، وسلَّموا الأمر في ذلك وقبلوا قولَهُ.**

وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ﷺ ومَنْ بعده من الأئمة (عليهم سلام)، ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته)[٣].

هيكليّة البحث:

وزَّعنا البحثَ على المحاور التالية:



الأول: كعبُ الأحبار عند المعصومِ عليه السلام .

الثاني: كعبُ الأحبار عند الصَّحابة.

الثالث: كعبُ الأحبار عند فقهاء الطَّائفة الحقَّة.

الرَّابع: مرويَّاتُ كعب الأحبار في تراثنا الرِّوائي.

الخامس: دعوى الدَّسِّ في الميزان.

الخاتمة.

تمهيد:

اعلم أنَّ كعب الأحبار عند الشِّيعة فاسدُ الدِّين والعقيدة، كذَّابٌ، مذمومٌ، مفترٍ، لا يُعِيرونَ لمرويَّاتِهِ اهتماماً، ولا ينقلونَ منها شيئاً إلا من باب (والفضلُ ما شهدت به الأعداءُ)، بل لا يرتضونَ إسلامَهُ لما ثبتَ من تاريخه الأسود الإسرائيلي[٤]!! وقد شاركهم في عقيدتهم هذه بعض علماء المخالفين، الذين كتبوا بحوثاً مستقلَّةً بيَّنوا فيها إسرائيليَّة منهج كعب الأحبار وخطره على الإسلام.

ومَن كان هذا حالُهُ عندنا فلن تجِدَ لمرويَّاته في تراثِنا أثراً، إلا كآثار أبي هريرة وغيره، ممَّن اشتهرَ حالُ كذبهم وسقوط إخباراتهم عن الاعتبار، فيكونُ التعرُّض لذكرِها من باب الاحتجاج عليهم وإلزام الخصم بما ألزم به نفسَه، أو من باب التسامح في نقل ما يُطمأنَّ بسلامة متنه ـ لاحتفافِهِ بقرائنَ واعتضادِهِ بمؤيِّدات ـ وإنْ وهى سندُه، ومع ذلك فهو قليلٌ كالنادر.

وقد دلَّنا على فسادِ عقيدة كعب الأحبار وكذب مرويَّاته، الصحيحُ من الأخبار، والصَّريح من الآثار، مضافاً لكونه بمجرد إظهاره الإسلام في عهد إمارةِ عمر بن الخطَّاب أصبح مستشاره الخاص، ومرجعه في الفتيا والدين!! ثمَّ بعد ذلك كان من مستشاري عثمان بن عفَّان، وكان عوناً لهما على أمير المؤمنين علي[٥] عليه السلام .

منهجيّةُ المعصوم عليه السلام مع أهل الريب:

حرصَ النبيُّ وأهلُ بيته (صلواتُ الله عليهم اجمعين) على كشفِ هويَّةِ أهل الريب والضلالة، تصريحاً أو كنايةً، تخصيصاً أو تعميماً، صيانةً لدين العباد من الاغترار بأهل الفساد.

وتتبُّعُ موارد هذه المنهجيَّةِ يستدعي تأليفاً مستقلّاً، لكثرةِ المنافقين والمبتدعين، الذين مزجوا الحقَّ بالباطل والهدى بالضلال، فكاد أن يخفى حالُهم وينالَ المؤمنين ضلالُهم، لولا تدخُّلُ المعصوم عليه السلام بكشف النقاب وإرشاد المؤمنين إلى درب الصواب، مستخدماً شتَّى أساليب التعبير التي وصلت إلى حدِّ التَّصريح بلعنِ بعضهم ولعنِ أتباعه، حسب خفاء حالهم وشدَّةِ ضلالِهم، فلم يتركْ لمعتذرٍ عذرا.

ومن تلك الفئةِ أبو الخطَّاب (لعنه الله)، وهو محمدُ ابنُ أبي زينب، كان مستقيمَ الأمر أولاً، وقد عملت الطَّائفةُ برواياته أيامَ استقامته[٦]، ثمَّ ساءت خاتمتُه[٧]، فابتدع في الدين، وأكثر من الكذب على أبي عبدالله الصادق عليه السلام، وقال بالتناسخ[٨]، وصار له اتباعٌ عُرفوا بالخطَّابية[٩].

لذلك ترى روايات ذمِّهِ والطعنِ فيه ولعنِهِ قد تضافرت وتكاثرت، وقد جمع منها صاحبُ تنقيح المقال العلَّامةُ المامقاني (رضوانُ اللهِ عليه) أكثر من ثلاثين حديثاً[١٠].

فانتهت فتنتُهُ، وماتت بدعتُهُ، فلا ترى لهم من باقية، وذلك بفضلِ تصدِّي حجَّة الله ووليِّه عليه السلام لكشف حقيقةِ أبي الخطَّاب والحيلولةِ دون اغترار العباد به.

وهذا شاهدٌ من شواهدَ جمَّة، تعكس صورةَ اهتمام المعصومِ عليه السلام واهتمام أصحابه بكشفِ حال كلِّ مبتدعٍ لا يُؤمَنُ اغترارُ الناس به، لحُسنِ حاله سابقاً، أو لِعَمَلِ الإعلام الظالمِ على تلميعِ صورته، وما كعبُ الأحبار إلا واحداً من تلك الفئة الضالَّة المُضلَّة.

وسنكتفي بنقلِ ما وردَ عن الأئمة (عليهم السلام) وكبار الصَّحابة في تكذيب كعب الأحبار والطعن في دينه، مضافاً لبعض كلمات أعاظم فقهائنا في حقِّه، تصديقاً لما قلناه، وتحقيقاً لما رمناه، فنقول:

المحور الأول: كعبُ الأحبار عند المعصومِ عليه السلام

والذي وصل إلينا ممَّا روي عن أهل آية التطهير (صلواتُ الله عليهم) في حقِّ كعبِ الأحبار صريحٌ في كذبِ لسانه، وعدم إيمانه، ممَّا يجعلُهُ مفضوحاً أمرُهُ، مكشوفاً سترُهُ، فلا يلتبسُ حالهُ على رواتنا، ليحصلَ الدسُّ منه في رواياتنا، كما قد يتوهَّمُهُ جاهلٌ، أو يدَّعيه مُمَاحل.

أمير المؤمنين عليٌّ (صلوات الله عليه) يصِفُهُ بالكذَّاب:

أوَّلُ من وصف كعب الأحبار بالكذَّاب هو أميرُ المؤمنين عليه السلام؛ قال ابنُ أبي الحديد: [روى جماعةٌ من أهل السِّيَر: أنّ علياً عليه السلام كان يقول عن كعب الأحبار: **"إنَّه الكذَّاب"**.

وكان كعبُ منحرفاً عن علي عليه السلام][11].

تأييدُ نقل ابن أبي الحديد:

أقول: ويشهد لما رواه ابنُ أبي الحديد ما رُويَ عن ابن عباس، قال: سألتُ علياً عليه السلام عن معنى قوله تعالى: {رُدُّوها عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ والأَعْناقِ}؟

فقال: **"ما بلغَكَ فيها يا ابن عباس"**؟

قلت: سمعت كعباً يقول: اشتغل سليمانُ بعرض الأفراس حتى فاتته الصلاة، فقال: {ردُّوها عليَّ} يعني الأفراس، وكانت أربعة عشر فرساً، فضربَ سُوقَها وأعناقَها بالسيف، فقتلها، فسلبه الله ملكَهُ أربعةَ عشَرَ يوماً، لأنَّه ظلَمَ الخيلَ بقتلها.

فقال عليٌّ عليه السلام : "كذبَ كعبٌ، لكنْ اشتغَلَ سليمانُ بِعَرْض الأفراس ذات يوم، لأنَّه أرادَ جهادَ العدو، حتَّى توارت الشَّمس بالحجاب، فقال ـ بأمر الله تعالى ـ للملائكة الموكلين بالشمس: {ردُّوها عليَّ} فرُدَّت، فصلَّى العصرَ في وقتها. وإنَّ أنبياءَ الله لا يظلِمونَ، ولا يأمرون بالظُّلم، لأنَّهم معصومون مطهَّرون"[١٢].

فائدةٌ صدوقيَّة:

قال الشَّيخُ الصَّدوقُ (رضوانُ الله عليه): إنَّ الجُهَّال من أهل الخلاف يزعُمُون: أنَّ سليمان عليه السلام اشتغل ذات يوم بعرض الخيل حتى توارت الشمس بالحجاب، ثمَّ أمر بَرَدِّ الخيل، وأمر بضرب سُوقها وأعناقها، وقتلها، وقال: إنَّها شغلتني عن ذِكْر ربِّي!!

وليس كما يقولون!! جلَّ نبيُّ الله سليمان عليه السلام عن مثل هذا الفعل، لأنَّه لم يكن للخيل ذنبٌ فيضرب سوقها وأعناقها، لأنَّها لم تعرضْ نفسها عليه، ولم تشغله! وإنَّما عُرِضت عليه، وهي بهائم غير مُكلَّفة!!

والصحيح في ذلك: ما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: **"إنَّ سليمان بن داود عليه السلام عُرِضَ عليه ذات يومٍ بالعشيِّ الخيلُ، فاشتغل بالنَّظرِ إليها، حتَّى توارت الشَّمسُ بالحجاب.**

فقال للملائكة: ردُّوا الشَّمسَ عليَّ حتَّى أصليَ صلاتي في وقتها، فرَدُّوها، فقامَ فمَسَحَ ساقَيْهِ وعنُقَهُ، وأمرَ أصحابَهُ الذين فاتتهم الصلاةُ معه بمثل ذلك، وكان ذلك وضوءَهم للصَّلاة.

ثمَّ قام فصلى، فلمَّا فرغ غابت الشَّمسُ، وطلعت النُّجوم: وذلك قول الله عزَّ وجلَّ:

{ووَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيْمانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّه أَوَّابٌ إِذْ عُرِضَ عَلَيْه بِالْعَشِيِّ الصَّافِناتُ الْجِيادُ فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ رُدُّوها عَلَيَّ

فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ والأَعْناقِ} "[١٣].

فائدةٌ لُغَوِيَّة:

قال الرَّاغبُ الاصفهاني: (العشيُّ) من زوال الشمس إلى الصباح، والعشاء من صلاة المغرب إلى العتمة[١٤].

الإمامُ الباقر عليه السلام يكذِّبُهُ:

روى فخرُ الطائفة ثقةُ الإسلام الكليني رحمه الله بإسناده عن أجلّاء الثِّقات والمحدِّثين، حديثَ تكذيبِ الإمام الباقر عليه السلام لكعبِ الأحبار، وتفصيل الحديث:

عليُّ بنُ إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمدُ بنُ إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً عن ابنِ أبي عُمَير، عن عمر بن أُذَينة، عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: كُنْتُ قَاعِداً إِلَى جَنْبِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وهُوَ مُحْتَبٍ [الاحتباء: ضمُّ الركبتين إلى الصدر]، مُسْتَقْبِلُ الْكَعْبَةِ، فَقَالَ: **"أَمَا إِنَّ النَّظَرَ إِلَيْهَا عِبَادَةٌ"**.

فَجَاءَه رَجُلٌ مِنْ بَجِيلَةَ ـ يُقَالُ له عَاصِمُ بْنُ عُمَرَ ـ فَقَالَ لأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: إِنَّ كَعْبَ الأَحْبَارِ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ الْكَعْبَةَ تَسْجُدُ لِبَيْتِ الْمَقْدِسِ فِي كُلِّ غَدَاةٍ!!

فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: **"فَمَا تَقُولُ فِيمَا قَالَ كَعْبٌ؟!"**..

فَقَالَ: صَدَقَ، الْقَوْلُ مَا قَالَ كَعْبٌ.

فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: **"كَذَبْتَ! وكَذَبَ كَعْبُ الأَحْبَارِ مَعَكَ"**، وغَضِبَ.

قَالَ زُرَارَةُ: مَا رَأَيْتُه اسْتَقْبَلَ أَحَداً بِقَوْلِ: **"كَذَبْتَ"** غَيْرَه...الحديث[١٥].

ولا يخفى أن التعبير بـ [كذب كعبٌ] صريحٌ في كونِهِ كاذباً عند إمامنا الباقر عليه السلام، وإلا لقال: أخطأ كعب، أو: هذا كذبٌ، ليحتمل أن يكون الخبر كذباً، وإن لم يكن المخبر قاصداً للكذب، وغيرها من أساليب التعبير.

فاختيارهم هذا التعبير دون غيره صريحٌ في إرادتهم كشفَ هويةِ كعبٍّ، وإسقاط أخباره عن الاعتبار.

وكذلك الحال في عبارات تكذيب كعبٍ الآتية على لسان الصحابة، وقد حاول بعض علماء العامة تخفيف شدة التعبير، فزعم أنَّ المراد بكذب كعبٍ خطأُه واشتباهُهُ، وهو خلطٌ بين تكذيب الخبر وتكذيب المخْبِر، فيا للحُبِّ كيف يُعمي ويُصِمُّ؟!!

فمعنى الكاذبِ في اللغةِ جليٌ لا إبهام فيه، ولا اشتراك في لفظه، وهو الذي يخبرُ بخلافِ الواقع قاصداً متعمِّداً، وإلا سمَّوهُ مشتبهاً ومخطئاً ومتوهِّماً ونحوها من الألفاظ الدالَّة على الخطأ في الإخبار، وشاهدُ ذلك التَّبادر.

وأمَّا استعمالاً فلم نعثر في القرآن ولا في السُّنَّة النبويَّة ولا في استعمالات المتشرِّعة وغيرهم ما يفيد إرادة المخطئِ من لفظ الكاذب!!

ثمَّ لو سلَّمنا بما زعموه، ألم يسألوا أنفسهم: لماذا عَدَلَ أمير المؤمنين عليه السلام والصحابة ـ الذين سنوافيك بأخبارهم ـ عن التعبير بـ (أخطأ كعب) إلى "كذب كعب"؟!

ويمكرون...

المحور الثاني: كعبُ الأحبار عند الصَّحابة:

لقد كان موقفُ كبار الصَّحابةِ وأجلَّائهم كموقفِ سيِّدهم أمير المؤمنين عليه السلام، حيثُ كانوا يسارعون إلى فضحِ كذبِ كعب الأحبار، وكشفِ هويَّته، كلَّما أُتيحت لهم الفرصةُ وفُسِحَ أمامَهم المجال.

والنَّماذج التي سنستعرِضُها توضِّحُ موقفهم، رغمَ تفاوتِ مكاناتهم الاجتماعية، واختلافِ مواقفِهِم السياسية.

أبو ذر الغفاري (رضوان الله عليه) يفضحُ هويَّتَهُ اليهوديَّة:

ومقامُ سيِّدنا أبي ذر (رضوانُ الله عليه) ومكانتُهُ وعلوُّ شأنِهِ أشهر من نارٍ على علم، ويكفيه ما رواهُ المؤالفُ والمخالفُ من قول النبي صلى الله عليه وآله فيه: **"ما أظلَّت الخضراءُ ولا أقلَّت الغَبراءُ على ذي لهجةٍ أصدق من أبي ذرٍّ"**(١٦).

روى جمعٌ من المؤرِّخين خبرَ اعتراض أبي ذر (رضوان الله عليه) على عثمان وسياسته، وكان ذلك بحضور كعب الأحبار مستشار عثمان، فقال كعب لأبي ذر: ألا تتقي الله يا شيخ، تجيب أمير المؤمنين بهذا الكلام؟!

فرفع أبو ذر عصا كانت في يده، فَضَربَ بها رأسَ كعبٍ، ثم قال له: [**يا ابن اليهوديّين!! ما كلامُك مع المسلمين؟! فوالله ما خرجت اليهوديَّةُ من قلبك بعدُ**](١٧).

تعقيبٌ قشيب:

قال صاحبُ رائعةِ التَّصانيف في القرن العشرين (الغدير)، ذو البيان المصقع، واليراع المبدع، الذي أثنى على كتابه المؤالفُ والمخالف ـ تعقيباً على رواية أبي ذر الغفاري (رضوانُ الله عليه) الآنفةِ الذِّكر ـ:

[فنداءُ أبي ذر ـ في موقفه هذا ـ نداءُ القرآن الكريم، ونداء المشرِّع الأعظم، ونداء تابعيهما من الصَّحابة والتابعين.

ولا يردُّ ذلكَ إلا مثلُ كعب الأحبار، الذي هو حديثُ عهدٍ باليهوديَّة، وقد اعتنق الاسلام أمسِ، على حين إنه لم يُسْلم طيلةَ عهد النبوَّة!! وإنما سالَمَ على عهد عمر.

ولا أدري! هل حَدَتْه إلى ذلك الحقيقة؟ أو الفَرَقُ من بطش المسلمين وشوكتهم؟ أو الطَّمعُ في العطاء الجاري؟

ولا أدري أيضاً! أنَّه ـ في مدة إسلامه القصيرة ـ هل أحاط خبراً بنواميس الاسلام وفروضه وسُنَنِهِ أو لا؟ ولا أحسبُ!! كما أوعز إليه أبو ذر الناظرُ إليه من كَثَب، حيث قال له: **يا ابن اليهوديَّة! ما أنتَ؟ وما هاهنا؟**

وكان من حقِّهِ أن يؤدَّبَ بالمِحْجَن، كما فعله سيِّدُ غِفَار، ساء الخليفةَ أم سرَّه!! لأنَّه لم يكن أهلاً للفتيا، فأفتى تِجاهَ عالمٍ من علماء الصحابة الذي مِلأُ إهابِهِ العلمُ بالكتاب والسُّنَّة، وحَشوُ ردائِهِ الفروضُ والسُّنَن، ولا يُفرغُ إلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وما أظلَّت الخضراءُ وما أقلَّت الغبراءُ من ذي لهجةٍ أصدقَ وأوفى من أبي ذر][18].

عبد الله بن عباس يكذِّبُهُ ويطعنُ في دينه ويشتمُهُ:

روى الطَّبري (من علماء القرن الثالث الهجري) بإسناده، عن عكرمة، قال: بينا ابنُ عباس ذات يوم جالسٌ، إذ جاءه رجُلٌ، فقال: يا ابن عباس! سمعتُ العجبَ من كعب الحبر، يذكُرُ في الشمس و القمر!!

قال: وكان متَّكئاً، فاحتفز، ثمَّ قال: وما ذاك؟

قال: زعم أنَّه يُجاءُ بالشمس والقمر يوم القيامة، كأنَّهما ثوران عقيران، فيُقذفان في جهنَّم!

قال عكرمة: فطارت من ابن عباس شفةٌ، ووقعت أخرى غضباً، ثمَّ قال: **كذبَ كعبٌ، كذبَ كعبٌ، كذبَ كعبٌ** ـ ثلاث مرات ـ **بل هذه يهوديَّةٌ، يريد ادخالها في الإسلام!!** الله أجلُّ وأكرمُ من أن يعذِّبَ على طاعته، ألم تسمع قول الله تبارك وتعالى: {وسخَّرَ لكم الشَّمسَ والقمرَ دائبَين}؟!

إنَّما يعني دَؤُوبَهُما في الطاعة، فكيف يعذِّبُ عبدَينِ يُثني عليهما أنَّهما دائبان في طاعته؟!!

قاتل الله هذا الحبر! وقبَّحَ حبريَّتَه! ما أجرأهُ على الله، وأعظمَ فريتهُ على هذين

العبدين المطيعين لله؟!!

قال: ثم استرجع مراراً، وأخذ عُوَيداً من الأرض، فجَعَلَ ينكتُهُ في الأرض، فظل كذلك ما شاء الله...الحديث[١٩].

أقول: فانظر إلى قوله ثلاثاً: [كذب كعب]، وقوله: [بل هذه يهوديَّةٌ، يريد ادخالها في الإسلام]، وقوله: [قاتل الله هذا الحبر! وقبَّح حبريَّتَه]، وقوله: [ما أجرأهُ على الله، وأعظمَ فريتهُ..]، لترى أنَّ كعباً عند هؤلاء كان متَّهماً في دينه فضلاً عن روايته!!

الصَّحابيُّ الجليل حذيفة بنُ اليمان يكذِّبُهُ:

وحذيفةُ بنُ اليمان (رضوانُ الله عليه) ذاكَ الصَّحابيُّ الجليل والثِّقةُ الأمين، والمعدودُ في خواصِّ أمير المؤمنين عليه السلام، وقد كانَ النبي صلى الله عليه وآله أسرَّ إليه بأسماء المنافقين من صحابته! ممَّا يدلِّلُ على رسوخ إيمانه وسلامة قلبه بحيثُ صار مستودعاً لأخطر الأسرار!!

قال ابنُ حَجَر[٢٠]: وأخرجَ ابنُ أبي خثيمة بسندٍ حسنٍ، عن قتادة، قال: بلَغَ حُذيفةَ أنَّ كعباً يقول: إنَّ السماءَ تدورُ على قطبٍ كالرَّحى.

فقال: **كذبَ كعبٌ!!** إنَّ الله يقول: {**إنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّماوَاتِ والأرضَ أنْ تَزُولا**}[٢١].

عبد الله بن مسعود يكذِّبُهُ، ويطعنُ في دينه:

عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: جاء رجلٌ من أصحاب ابن مسعود إلى كعب الأحبار، يتعلم منه العلم، فلمَّا رجع، قال له ابن مسعود: ما الذي أصبتَ من كعب؟

قال: سمعتُ كعباً يقول: إنَّ السماءَ تدورُ على قطبٍ مثلَ قطب الرحا، في عَمودٍ على منكب ملك!

فقال له عبد الله: **وددتُّ أنَّك انقلبتَ براحلتِكَ ورحْلِها! كذب كعبٌ! ما ترك يهوديَّته!**

إنَّ الله تعالى يقول: {**إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا**}، إنَّ السماوات لا تدور، ولو كانت تدور لكانت قد زالت(٢٢).

المحورُ الثالث: كعبُ الأحبار عند علمائنا (أعزَّهم الله):

لا يخفى على المتتبِّع لكُتُبِ فقهاءِ الطَّائفة (أعزَّهم الله تعالى) أنَّهم لم يعتدُّوا بكعب الأحبار ولا برواياته، وتعاملوا معه كما يتعاملونَ مع أبي هريرة ووهب بن منبه وأضرابهما ممَّن اشتهروا بكذبهم على الله ورسوله ﷺ.

وأهملوا ذكره في مصنَّفاتهم الرِّجاليَّة، وذلك لوضوح حاله وظهورِ فسادِ عقيدته، وانحرافِهِ عن أمير المؤمنين عليه السلام واشتهار كذبه وموضوعاته، وكثرةِ إسرائيليَّاته التي دسَّها في كتب المخالفين.

وتراهم إنْ تعرَّضوا لذكره فيتعرَّضون له بالطَّعن، وننقلُ بعض النماذج من تعرُّضهم له وتعريضاتهم به.

صدوقُ الطَّائفة الشيخ الصدوقُ (رضوانُ اللهِ عليه):

قال الصَّدوق رحمه الله عندَ الحديث عن الإمام الخاتم (أرواحنا فداه): [..فلم لا يقع التَّصديق بأمر القائم عليه السلام أيضاً من طريق السمع؟ وكيف يصدِّقون ما يَرِدُ من الأخبار عن وهب بن المنبه، وعن كعب الأحبار، في المحالات التي لا يصحُ شيءٌ منها في قول الرسول ﷺ، ولا في موجب العقول؟ ولا يصدِّقون بما يرد عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في القائم وغيبته وظهوره؟!..](٢٣).

ومفاد كلام الصدوق (رضوانُ اللهِ عليه) كونُ كعبٍ من الكذَّابين الذينَ اكثروا

وأفرطوا في اكاذيبهم بحيثُ زعموا المحالات، كما يفيد بأنَّ غيرَنا كانوا ياخذون دينهم منه ومن أضرابه.

محمَّد بن جرير الطبري رحمه الله :

قال رحمه الله طاعناً في رواةِ المخالفين: [ومن رواتكم: كعب الأحبار! الذي قام إليه أبو ذر، بين يدي عثمان، فضرب رأسه بمحجَنِهِ، وقال له: يا بن اليهودية!! متى كان مثلُك يتكلم بالدين؟! فوالله ما خرجَتِ اليهوديَّةُ من قلبك][٢٤].

أبو الفتح الكراجكي (رضوانُ الله عليه) :

هو القاضي أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي، من أجلَّة علمائنا الفقهاء والمتكلِّمين، تلميذ شيخَي الطَّائفة المفيد والطوسي (رضوانُ الله عليهما)، توفِّي سنة ٤٤٩ هجرية[٢٥].

قال متعجِّباً من أغلاط المخالفين: (ومن عجيب أمرهم، وظاهر عنادهم: أنَّهم يرَوْنَ وجوبَ العملِ بأخبارِ الآحاد، فإذا أورد إليهم خبرٌ عن أحَدِ العترة الأبرار، والأئمَّة الأطهار، أهلِ بيتِ النُّبوَّة، ومعدن العلم والحكمة، صلوات الله عليهم أجمعين، لم يُصغوا إليه، ويَدَعوا المعقول عليه، وكان عندهم دونَ أخبار الآحاد رتبةً، وأقلَّ منها درجةً.

ويختارون عليه أخبارَ أبي هريرةَ الذي قال له النبيُّ صلى الله عليه وآله: **"إنَّ فيكَ لشعبةً من الكُفْر"**[٢٦].

[وعدَّ جملةً منهم، إلى أن قال]:

وأخبارَ كعب الأحبار! الذي قام إليه أبو ذر رحمه الله، فضربَهُ بين يدي عثمان على رأسه بالمحجنَةِ، فشجَّهُ، وقال: يا ابن اليهوديَّةِ، متى كان مثلُكَ يتكلَّمُ في الدِّين؟! فوالله ما خرجَتِ اليهوديَّةُ من قلبك!!)[٢٧].

الشيخ البهائي رحمه الله يهجو كعباً:

فقد قال ـ في رائيَّتِهِ المشهورة ـ مخاطباً صاحب العصر (أرواحنا فداه):

ويـا مـن مقـاليد الزمـان بكفـه ... وناهيكَ من مجدٍ بهِ خصَّهُ الباري

أغث حوزةَ الإيمان واعمُرْ ربوعَهُ ... فلم يبقَ منها غير دارسِ آثارِ

وأنقذ كتابَ الله من يد عصبةٍ ... عصوا وتمادَوا في عُتوٍّ وإصرارِ

يحيدون عن آياته لروايةٍ ... رواها أبو شعيونَ عن كعبِ الاحبارِ

والقصيدةُ طويلةٌ، اخذنا منها موضع الحاجة[٢٨].

كعب الأحبار في كتب الرِّجال:

لم يتعرَّض معظمُ علماء الإماميَّة في مصنَّفاتهم الرجاليَّة لترجمة كعب الأحبار، وذلك لوضوحِ فساد حاله ودينه وروايته، مضافاً لعدم وقوعه في سندِ شيءٍ من رواياتنا كما ستقِفُ عليه قريباً.

نعم، لما ذكر بعضُ علمائنا في مصنَّفاتهم رواياتٍ عاميَّة عن كعب الأحبار ـ في مقام الإلزام، أو التسامح كما أشرنا ـ ترجمَ له بعضُ علماء الرجال من أصحابنا ترجمةً مختصرةً، مقصورةً على ذمِّه وقدحِه[٢٩].

المحور الرابع: مروياتُ كعب الأحبار في تراثنا الرِّوائي:

إنَّ مرويَّات كعب في تراثنا الرِّوائيِّ تتصفُ بأوصافٍ أربعة:

الأول: خلوُّ عمدةِ كتبنا الرِّوائيَّة ـ وهي الأصولُ ونحوها التي اعتمدت عليها الكتب الأربعة ـ من روايات كعب، فلن تعثرَ فيها ولو على رواية واحدة له.

الثاني: رواياتُهُ في بقيَّةِ كتُبِنا تكادُ تُعدُّ على الأصابع لنُدرتِها، بحيثُ لو أردنا مقابلتها بتراثنا الرِّوائيِّ لكانت كالعدم، إذ إنَّ نسبتها لا تبلغ الواحد من عشرة آلاف!!

وخذ مثالاً لذلك كتاب جامع أحاديث الشيعة، لمؤلِّفه السيد البروجردي (رضوانُ الله عليه)، فقد جمع فيها ما يقارب سبعين ألفاً من تراثنا الرِّوائي، والمروي فيها عن كعب الأحبار أربعُ روايات لا غير!!

الثالث: كون جميع مروياته منتهيةً به، فلا تجد له روايةً واحدةً عن المعصوم عليه السلام، ممَّا يسلبُ مرويَّاتِهِ أيةَ قيمةٍ اعتباريَّةٍ، لعدم حجيَّةِ قولِ أوفعلِ أوتقريرِ غير المعصومِ عندنا، أو ما كان مرجعُهُ إلى المعصوم عليه السلام، مضافاً لكونه كذَّاباً كما عرفت.

الرابع: كونها ملزمةً للخصم أو سليمة المضمون.

ولنستعرض بعض تلك الروايات تأكيداً على ما ذكرناه، وتحقيقاً لما وصفناها به، فنقول:

روى الشيخ الصدوق (رضوانُ الله عليه) بإسناده، عن عمر ابن حفص، عن زياد بن المنذر، عن سالم بن أبي جعدة، قال: سمعت كعب الأحبار يقول: إنَّ في كتابنا(٣٠): أن رجلاً من وُلد محمدٍ رسول الله صلى الله عليه وآله يُقتَل، ولا يجفُّ عَرَقُ دوابِّ أصحابِهِ حتَّى يدخلوا الجنَّة، فيعانقوا الحور العِين.

فمَرَّ بنا الحسن عليه السلام، فقلنا: هو هذا؟ قال: لا.

فمَرَّ بنا الحسين عليه السلام، فقلنا: هو هذا؟ قال: نعم(٣١).

وروى النُّعماني رحمه الله بإسناده، عن عبد الله بن ضمرة، عن كعب الأحبار أنه قال: إذا كان يوم القيامة حُشِرَ الخَلْق على أربعة أصناف: صنف رُكبان، وصنفٌ على أقدامهم يمشون، وصنفٌ مكبون، وصنفٌ على وجوههم، صم بكم عمي فهم لا يعقلون، ولا يكلمون، ولا يؤذن لهم فيعتذرون، أولئك الذين تلفح وجوههم النار وهم فيها كالحون.

فقيل له: يا كعب، من هؤلاء الذين يحشرون على وجوههم وهذه الحال حالهم؟

فقال كعب: أولئك كانوا على الضلال والارتداد والنكث، فبئس ما قدمت لهم أنفسهم إذا لقوا الله بحرب خليفتهم، ووصي نبيهم، وعالمهم، وسيدهم، وفاضلهم، وحامل اللواء، وولي الحوض، والمرتجى والرجا دون هذا العالَم، وهو العلم الذي لا يجهل، والمحجة التي من زال عنها عطب وفي النار هوى، ذاك عليٌّ وربِّ كعب.

أعلمهم علماً، وأقدمهم سلماً، وأوفرهم حلماً، عَجِبَ كعبٌ ممَّن قَدَّم على عليٍّ غيرَهُ.

ومن نسل عليٍّ القائمُ المهديُّ، الذي يبدِّل الأرض غير الأرض، وبه يحتج عيسى بن مريم عليه السلام على نصارى الروم والصين.

إنَّ القائمَ المهدي من نسل علي، أشبه الناس بعيسى بن مريم خلقاً وخُلقاً وسمتاً وهيبة، يعطيه الله عز وجل ما أعطى الأنبياء ويزيده ويفضله.

إنَّ القائم من ولد علي عليه السلام له غيبة كغيبة يوسف، ورجعة كرجعة عيسى بن مريم، ثم يظهر بعد غيبته مع طلوع النجم الأحمر، وخراب الزوراء، وهي الري، وخسف المزورة وهي بغداد، وخروج السفياني، وحرب ولد العباس مع فتيان أرمينية وأذربيجان، تلك حرب يقتل فيها ألوف وألوف، كل يقبض على سيف محلى، تخفق عليه رايات سود، تلك حرب يشوبها الموت الأحمر والطاعون الأغبر(٣٢).

وروى ابن عياش الجوهري رحمه الله من حديث طويل، إلى أن قال: قال جابر: فلمّا انصرف سالم من الكعبة تَبِعتُه، فقلت: يا أبا عمرو! أنشدك الله هل أخبرك أحد غير أبيك بهذه الأسماء؟

قال: اللهمَّ أمَّا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله فلا، ولكني كنت مع أبي عند كعب الأحبار، فسمعته يقول: إن الأئمة من هذه الأمة بعد نبيها على عدد نقباء بني إسرائيل،

وأقبل علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال كعب: هذا المقفّي أولهم وأحد عشر من ولده.. الحديث(٣٣).

وروى المفيد (رضوانُ الله عليه) بإسناده، عن ابن أبي ليلى، عن عطية، عن كعب الأحبار قال: مكتوب في التوراة: من صنع معروفا إلى أحمق فهي خطيئة تكتب عليه(٣٤).

وروى ابن شهر آشوب (رضوانُ الله عليه) مرفوعاً، عن كعب الأحبار، انه سألَ عبدُ الله بن سلام قبل أن يُسلم: يا محمد! ما اسم علي فيكم؟

قال: عندنا الصديق الأكبر.

فقال عبد الله: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله، إنَّا لنجد في التوراة: محمدٌ نبيُّ الرحمة، وعليٌّ مقيمُ الحُجَّة(٣٥).

وروى في كتاب الروضة، مرفوعاً إلى كعب الأحبار، قال: قضى علي بن أبي طالب عليه السلام قضية في زمن عمر بن الخطاب.

قال: إنه اجتاز عبدٌ مقيَّدٌ على جماعة، فقال أحدُهُم: إذا لم يكن في قيدِهِ كذا وكذا، فامرأتي طالقٌ ثلاثاً ـ يعنون أنفسهم ـ فقال الآخر: إن كان فيه كما قلتَ فامرأتي طالق ثلاثا.

قال: فقاما مع العبد إلى مولاه، فقالا له: إننا حلفنا بطلاق نسائنا ثلاثا على قيد هذا العبد، فَحلَّهُ حتى نوزنَهُ، فقال سيِّدُهُ: امرأتي طالقٌ ثلاثاً، إن حُلَّ قيدُهُ. فطلَّقَ الثَّلاثةُ نساءهم.

قال: فارتفعوا إلى عمر بن الخطاب، فقصُّوا عليه القصَّة، فقال: مولاه أحقُّ به، فاعتزلوا نساءَكم.

قال: فخرجوا وقد وقعوا في الحيرة! فقال بعضهم لبعض: اذهبوا بنا إلى أبي الحسن عليه السلام عسى أن يكون معه شيءٌ في هذا، فأتوه وقصُّوا عليه القصَّة.



فقال عليه السلام: ما أهون هذا!

ثمَّ إنَّه عليه السلام أحضر جفنة، وأمر العبد أن يحطَّ رِجْلَه في الجفنة، وأن يُصَبَّ الماءُ عليها، حتى امتلأت الجفنة ماءً، فقال: ارفعوا القيد والرِّجلُ مكانَها، فرُفِعَ قيدُهُ عن الماء، فأرسل عِوَضَهُ زُبُراً من الحديد في الماء، إلى أن صعد الماء إلى موضع ما كان فيه القيد.

ثم قال: أَخرِجوا هذا الحديد، وزنوه فإنه وزن قيد العبد.

قال فلما فعلوا ذلك وانفصلوا وحلَّت نساؤهم عليهم، خرجوا، وهم يقولون: نشهد أنك عَيْبَةُ علم النبوة، وباب مدينة علمه، فعلى من جحد حقك لعنة الله والملائكة والناس أجمعين(٣٦).

المحور الخامس: دعوى الدسّ.. في الميزان:

إنَّ اتهامَ كعب الأحبار بدسِّه الروايات النصرانية واليهودية والمجوسية في كتبنا لا يمكنُ تصوُّرها إلا في حالةٍ من ثلاثِ حالات:

الحالة الأولى: أن يكون حالُهُ خافياً عنَّا، فيتمكَّن من دسِّ ما يريدُ دسَّهُ من حيث لا نشعر!!

وانتفاء هذه الحالة أجلى من الشمس في رابعة النهار، إذ قد ثبت لك بما لا مزيد عليه من كون كعب الأحبار عندنا مذموماً بأقذع الذم، مطعوناً في دينه وحديثه على لسان المعصومين عليهم السلام وغيرهم.

الحالة الثانية: أن يكونَ مفضوحَ الحال عندنا، ولكنَّ رواياتِهِ وصلتنا بأسانيد وهميَّة مزيَّفة لا وجود فيها لكعب الأحبار، فدخلت في تراثنا من حيث لا ندري!!

ولا أظنُّ صاحب ذرَّةٍ من عقلٍ يدَّعي مثل هذه الدعوى التي لا يُقرُّها العقلُ ولا يرتضيها العقلاء!!

إذ يكفي لنفي كونها رجماً بالغيب، لا تتجاوز صقع الادِّعاء بلا دليل.

ولو فتحنا الباب لمثل هذه السفاسف لما بقي لأيِّ حديثٍ ـ سواءٌ عندنا أو عند غيرِنا ـ وزنٌ ولا اعتبارٌ، إلا ما ثبتَ بالتواتر، وهو نسبةٌ لغيره كالنادر!!

فكيفَ والحالُ أنَّ التراث الرِّوائي عند الشِّيعةِ الإماميَّةِ قد مرَّ بأدقِّ مراحل التحقيق والتَّوثيق، على ضوء القواعد والضوابط التي وضعها أهل بيت العصمة والطهارة، بل تمت تحت إشرافهم (صلواتُ الله عليهم) كما ستقف عليه؟!

الشِّيعةُ روَّادُ التحقيق في التُّراث الرِّوائي:

ولكي لا نظلمَ المطلبَ حقَّهُ، مع مراعتنا لبناء مقالتنا على الاختصار والابتعاد عن الاستطراد قدر الإمكان نمرُّ بشكلٍ سريعٍ على منهجيَّة التحقيق في التُّراث الرِّوائي عند الشِّيعة الإمامية أعلى الله كلمتَهم.

عرضُ الرِّوايات على المعصوم عليه السلام:

إذا استقرأنا عمليَّات تصفية الحديث وتنقيته وتهذيبه، وجدناها جهوداً جبَّارةً، رُوعِيَت فيها أعلى درجات الدقَّة في التَّثبُّت والتحقيق، بدأت منذ زمن الإمامين الصَّادقَين (صلواتُ الله عليهما)، حيثُ كانوا يعرضون عليهما بعض المسموعات من الروايات المنسوبةِ إلى النبيِّ صلى الله عليه وآله وغيره، فيحكمان فيها تصديقاً او تكذيباً[٣٧].

واستمرَّ عرضُ الرِّوايات على المعصومينَ إلى زمن الغيبة الصُّغرى، ولا يسعنا استيفاء المطلب في هذا المختصر، فليُطلب من مظانِّه.

عرْضُ الكُتُب على المعصوم عليه السلام:

ثمَّ رأينا كيف إنَّ الأجلَّاء من الرواة يعرضون كتبَهم الحديثيَّة ـ مضافاً لِعَرض الروايات ـ على إمام زمانهم عليه السلام، أو يعرضها من يأتي بعدَهم على إمام زمانه عليه السلام،



فهذا المحدِّثُ الفقيه يونس بن عبد الرحمن يقول: (**وافيتُ العراق، فوجدتُّ بها قطعةً من أصحاب أبي جعفر** عليه السلام، **ووجدتُّ أصحابَ أبي عبد الله** عليه السلام **متوافرين، فسمعتُ منهم، وأخذت كتُبَهم، فعرضتُها من بعدُ على أبي الحسن الرضا** عليه السلام ..الخبر[٣٨].

وهذا عُبَيدُ الله الحلبي الذي صنَّف كتاباً جمع فيه ما جمع من أحاديثهم عليهم السلام ثمَّ عرضَهُ على الإمام الصادق عليه السلام فصحَّحه له[٣٩].

وكتاب يوم وليلة للفضل بن شاذان، الذي عُرِض على الإمام الحسن بن علي العسكري (عليهما السلام)، فلمَّا نَظَرَ فيه، وتصفَّحَهُ ورقةً ورقةً، قال: **"هذا صحيحٌ ينبغي أنْ يُعْمَلَ بِهِ"**[٤٠]. إلى غيرها من الكتب الكثيرة التي عُرِضت عليهم (صلواتُ اللهِ عليهم).

الأصول الأربعمائة ثمرةُ التصفية والتحقيق:

وقد أسفرت عمليَّاتُ التحقيق والتوثيق المذكورة عن ظهور أربعمائة أصلٍ في حديث النبيِّ وآله صلى الله عليه وآله، متَّصلةِ الأسانيد بأهل بيت العصمة والطهارة، حتى صار مدارُ العمل عليها، ومرجع الطَّائفة إليها، وبلغت من الشُّهرة مبلغاً نافسَ الشمسَ في ضيائها والنُّجومَ في سنائها.

تدوين المجاميع الحديثية:

ثمَّ انبثَقَت من تلك الأصول الأربعمائة مجاميعُ وكتبٌ حديثية، رُوعيَ فيها تبويبُ الروايات وفهرستها، ولم تخلُ من مزيد تنقيةٍ وتصفيةٍ، فكانت الكتب الأربعة الشريفة التي استقرَّ عملُ الطائفة عليها لاحقاً: الكافي للشيخ الكليني، ومن لا يحضرُهُ الفقيه للشيخ الصدوق، وتهذيبُ الأحكام، والاستبصار، كلاهما لشيخ الطَّائفة الطوسي (رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين).

مضافاً إلى كتُبِ المشيخة وغيرها من الكتب الجليلة النفيسة التي ألّف علماؤنا في تعدادها وتراجمها المؤلَّفات.

وخذ مثالاً لذلك قولُ الآغا بزرك الطهراني ﵀ يقول في كتاب مصفّى المقال في مصنّفي علم الرجال: (**كان في مكتبة السيّد ابن طاووس مائة ونيِّف من مصنّفات الإماميَّة من كتب الفهارس والرِّجال فقط**).

فهذا عرضٌ موجزٌ لسير عمليَّات التنقية والتصفية في التُّراث الرِّوائي الشِّيعي يمنحُ أصحابَهُ أسمى أوسمة التجليل والتبجيل، إذ سبقوا سائرَ المسلمين في مضمار التحقيق والتدقيق بما لا شبيه له ولا مثيل.

الثالثة: أن نروي عنه ما نظنُّ صدورَهُ لسلامة متنِهِ، وهو في الواقع من المدسوسات المكذوبات**!!**

ومرويَّاته الموجودة في كتبنا تنفي هذه الحالة، بل الواقع مباينٌ لها، كما عاينتَ مما عرضنا من مرويَّاته.

وقد بينَّا أنَّها ـ على نُدرَتها وعاميَّةِ طُرُقِها ـ إمَّا مُلزِمةٌ للخصمِ بحقَّانيَّة مذهبنا، وإمَّا مقبولة المضمون لموافقته لما ثبتَ من طُرُقنا.

وإذ انتفت الحالات الثلاث كما هو واضحٌ بيِّن، انتفت الدعوى بالضرورة، وبان جهلُ مدَّعيه، هذا إذا كان جاهلاً**!!**

تبصرة درائيَّة:

ثمَّ لو أمكن الإغماضُ عن كلِّ ما أسلفناه، رغمَ محاكاته للشمس في ضيائها، وللنجوم في سنائها، فهناك محذورٌ درائيٌّ يَجعلُ دعوى دسِّ كعب الأحبار كثيراً من إسرائيليَّاته في تراثنا الرِّوائيِّ دعوىً مستحيلةَ الوقوع، مضحكةً للثكلى**!!** فيكون القبولُ بها مخالفاً للعقل والعقلاء.



إذ إنَّ الشيعةَ لا يرون الحجيَّةَ لغير من ثبتت عصمتُهُ، وهذا معروفٌ من سيرتهم التي لا تخفى على أحدٍ من المسلمين، ومن ثم فإنَّ دعوى دسِّ كعب الأحبار للأخبار في تراثنا الرِّوائيِّ لا تتأتَّى إلا بعد إثبات رواياتِهِ عن أحد المعصومين (صلواتُ اللهِ عليهم أجمعين).

والحال أنَّ كعباً لم يروِ عن أحدٍ من المعصومين ولو روايةً واحدةً، فضلاً عن فريةِ الإكثارِ من الرِّواية، فيا لله ثم يا للدين!! كيف يسوِّغُ المرءُ لنفسه مثلَ هذا البهتان والافتراء وهو يعدُّ نفسَهُ من العلماء؟!

وهذا الوجهُ وحدُهُ كافٍ لإسقاط دعوى الدسِّ إلى الحضيض، وتعريةِ صاحبِها من المعرفةِ، بل إثباتِ كذبِهِ وافترائه.

نهايةُ التفنيد:

ثمَّ لو أراد صاحب الادِّعاء المبالغة في الافتراء، وادَّعى وجود رواياتٍ لكعب الأحبار رواها عن بعض المعصومين عليهم السلام، فلن يزيدَهُ ادِّعاؤهُ إلا ضلالاً وخساراً.

إذ إنَّ جُلَّ مرويَّاتنا إنَّما رويناها عن الصادِقَيْن ومن بعدهما من الأئمة المعصومين (صلواتُ الله عليهم أجمعين)، وذلك بسبب منع تدوين الحديث على يد عمر بن الخطاب، والذي دام إلى زمن عمر بن عبد العزيز، حيث قام بتشكيل لجنةٍ أمويَّةٍ لتقومَ بتدوين الحديث، مستبعداً مهابط الوحي والتنزيل الباقر والصادق (صلوات الله عليهما)[٤١]!! وزال المنع بعد ذلك.

ممَّا يعني أن تصوُّرَ كثرة الدسِّ المزعوم غيرُ ممكن في نفسِهِ فضلاً عن التَّصديق به، بل هو مما يضحكُ الثَّكلى، فأين زمن كعب الأحبار من زمن الإمامين الصادقين (عليهما السلام)؟!

تفصيل بعد إجمال:

أجمعَ المؤرِّخون على أنَّ كعبَ الأحبار لم يلقَ رسولَ الله ﷺ، وانَّه هلكَ في زمن حكومة عثمان بن عفَّان، ممَّا يعني أنَّهُ أدركَ ثلاثةً من المعصومين، وهم: أميرُ المؤمنين عليُّ بن أبي طالب، وابناه الحسنُ المجتبى والحسينُ الشهيدُ (صلواتُ اللهِ عليهم أجمعين).

وتراثُنا الرِّوائيُّ ـ كما أسلفنا ـ جلُّهُ عن الإمامين الصادقين ومن بعدهما من الأئمة المعصومين عليهم السلام، وتحقيقُ ذلك يخرجنا عن موضوع بحثنا، لكن ما لا يُدركُ كلُّهُ لا يُتركُ كلُّه، فلنأخذ الكتُبَ الأربعةَ ـ التي تمثِّلُ أصولَ تراثنا الرِّوائي ـ مثالاً، وعليه يكون القياس.

لقد بلَغَ عددُ الروايات المودَعَةِ في الكتُبِ الأربعة الشَّريفة ـ الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار ـ على ما ذكره محقِّق مستدرك الوسائل: ٤١٢٥٤ حديثاً[٤٢].

والمرويُّ منها عن أمير المؤمنين عليه السلام ٦٩٠ حديثاً، وعن الإمام الحسن المجتبى عليه السلام ٢١ حديثاً، وعن الإمام الحسين عليه السلام سبعةُ أحاديث ومجموعها: ٧١٨ حديثاً؛ ونسبة هذه الأحاديث إلى مجموع أحاديث الكتب الأربعة لا يبلغ اثنين في المائة، ومع ذلك ليس فيها عن كعب الأحبار ولو حديثٌ واحد!!

والحالُ أنَّهُ لو كان بعض هذه الأحاديث ـ الـ ٧١٨ حديثاً ـ مرويَّاً عن كعب الأحبار فسيكون بمنزلةِ العدم نسبةً لأحاديث الكتب الأربعة.

بل حتَّى لو كانت كلُّها عنه فلن تبلغَ نسبتُها اثنين في المائة!! لتعرفَ أن دعوى كثرة دسِّهِ في تراثنا هي كذبةُ القرن الواحد والعشرين بل أفظع أكاذيبه!!

الخاتمة

أرجو أن تكون هذه المقالة ـ على إيجازها ـ قد أثبتت أنَّ كعب الأحبار اليهودي ـ وإنْ كان قد أكثر من دسِّ إسرائيليَّاته في كتب المخالفين باعترافهم وإقرارهم ـ لم يكنْ بمقدوره الدسِّ في تراث الشيعة الرِّوائي، وذلك لافتضاح حاله ومقاله من جهة، وبسبب الأسس والضوابط التي وضعها أهل البيت (عليهم السلام) ـ وعمِل بها تلامذتهم ـ لكيفيَّة تحمُّل الحديث وشروط الأخذ به، وسُبُل تنقيته وتصفيته.

وأنَّ دعوى الدسِّ في تراثنا الرِّوائي على يد كعب الأحبار أقلُّ ما توصفُ به أنَّها جنايةٌ ظالمة، تُضاف إلى سجلِّ الظلامات التي وقعت على أهل البيت (عليهم السلام) وشيعتهم. عصمنا الله وإياكم من اتباع الهوى، ومجانبة سبيل الهدى، وجعلنا من المستمسكين بحبل الله المتين، كتابه والعترة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

وكان الفراغُ من تحريرها عصر الخميس التاسع والعشرين من شهر رجب، من سنة ١٤٣٥ هجرية، في النجف الأشرف، بجوار أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فلله الحمد وله الشكر على ما أفضل وأولى، وصلى الله على نبيه محمد وآله الطاهرين.

* هوامش البحث *

(١) تاريخ مدينة دمشق ج٥٠ ص١٥٣.

(٢) لم يكن صدور مثل هذه التهمة الكاذبة من صاحبها متوقَّعاً، فلقد كان يقدِّمُ برنامجاً حواريَّاً دفاعاً عن قواعد المذهب الحق، وإذا به يتحوَّلُ من صاحب دليل وبرهان إلى صاحب ادِّعاء وبهتان، رزقنا الله حسنَ العاقبة.

(٣) العدة في أصول الفقه: ج١/ ص١٢٦.

(٤) كما ستقفُ على ذلك في طيَّات هذا البحث.

(٥) وهذا جليٌّ واضحٌ لمن قرأ سيرة كعب، وكيفية انتقاله من اليهوديَّة إلى الإسلام ظاهراً، وسرعة تصدِّيه للافتاء والكلام بمسائل الدين، واهتمام عمر وعثمان باحتوائه، ومصادر العامَّة حافلةٌ بأخباره، فليراجع تاريخ ابن عساكر ج٥٠ ص١٥١ ـ ١٧٦، وغيره من مصادرهم.

(٦) راجع: عدة الأصول للشيخ الطوسي (رضوانُ الله عليه): ١ / ٣٨١ .
(٧) اختيار معرفة الرجال للكشي (رضوانُ الله علَيه) ج٢ ص٥٧٥، فلقد أورد هناك مجموعة روايات في بيان ما كان منه وجاء فيه.
(٨) التناسخ: هو ما يُصطلحُ عليه اليومَ بالتقمُّص، وهو عقيدة القائلين بتناسخ الأرواح في الأجساد، والانتقال من شخص إلى شخص، وما يلقى الإنسانُ من الرَّاحةِ والتَّعب والدَّعَةِ والنَّصَب فمُرَتَّبٌ على ما أسلفَهُ من قبل، وهو في بدنٍ آخر، جزاءً على ذلك.
ولمزيد تفصيلٍ راجع: المِلَل والنِّحل للشَّهرستاني ج١ ص٢٥٣.
وهو باطلٌ بالإجماعِ عندنا، قال صدوقُ الطَّائفة رحمه الله: [والقول بالتناسخ باطل، ومَنْ دانَ بالتَّناسخ فهو كافر، لأنَّ في التَّناسخ إبطالَ الجنَّة والنار]. الاعتقادات في دين الإماميَّة ٦٤.
أقول: وإبطالُ الجنَّة والنَّار إبطالٌ لجميع الأديان السماوية والشرائع الإلهية كما لا يخفى.
وقد أبطلَ الإمامُ الصادقُ عليه السلام عقيدةَ التناسخِ بكلماتٍ ثلاث، لَمَّا سُئلَ عن التناسخ، فقال: "**فَمَنْ نَسَخَ الأوَّل؟**". انظر: اختيار معرفة الرجال للكشي ص١٨.
(٩) انظر تفصيلَ حالهم في الملل والنحل للشهرستاني ج١ ص١٧٩.
(١٠) ذَكَر ذلك النَّمازي رحمه الله في مستدركات علم رجال الحديث ج٧ ص٣٣٧.
(١١) شرح نهج البلاغة ٤/ ٧٧.
(١٢) تفسير مجمع البيان ٨/ ٣٥٩.
(١٣) من لا يحضره الفقيه ١/ ٢٠٢.
(١٤) مفردات غريب القرآن ٣٣٥.
(١٥) الكافي ٤/ ٢٤٠.
(١٦) علل الشرائع للصدوق ج١ ص١٧٦، وكفاية الأثر للخزَّاز القمي ص٧١؛ وغيرهما..
ومن مصادر العامة: المستدرك على الصَّحيحين ج٣ ص٣٤٢، ومسند أحمد ج٢ ص١٦٣ وج٥ ص١٩٧ وج٦ ص٤٤٢، وغيرها.
فائدة: في العلَّةِ التي من أجلها قال النبيُّ صلى الله عليه وآله هذه المقولة في حقِّ أبي ذر، فلقد روى الشيخ الصدوق (رضوانُ الله عليه) في علل الشرائع ج١ ص١٧٦، قال: حدثنا أبو الحسن محمد بن عمرو بن علي البصريَ، قال: حدثنا عبد السلام بن محمد بن هارون الهاشمي، قال: حدثنا محمد بن محمد عقبة الشيباني، قال: حدثنا أبو القاسم الخضر بن أبان، عن أبي هدبة، عن أنس بن مالك، قال: أتى أبو ذر يوماً إلى مسجد رسول صلى الله عليه وآله فقال: ما رأيتُ كما رأيتُ البارحة! قالوا : وما رأيت البارحة؟ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله ببابه، فخرج ليلاً، فأخذ بِيَد علي بن أبي طالب، وقد خرجا إلى البقيع، فما زِلت أقفوا أثَرَهما إلى أن أتيا مقابرَ مكَّة.
فَعَدَل إلى قبر أبيه، فصَلَّى عنده ركعتين، فإذا بالقبر قد انشقَّ، وإذا بعبد الله جالسٌ، وهو يقول:

"أشهدُ أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمَّداً عبدُهُ ورسولُهُ".

فقال له: **"من وليُّك يا أبة"**؟ فقال: **"وما الوليُّ يا بُنَي"**؟ قال: **"هو هذا علي"**.

قال: **"وأنَّ علياً وليي"**. قال: **"فارجع إلى روضتك"**، ثم عَدَلَ إلى قبر أمِّهِ، فصنع كما صنع عند قبر أبيه، فإذا بالقبر قد انشقَّ، فإذا هي تقول: **"أشهدُ أن لا إله إلا الله، وأنَّك نبيُّ الله ورسولُهُ"**. فقال لها: **"من وليُّكِ يا أمَّاه"**؟ فقالت: **"ومن الوليُّ يا بُنيَّ"**؟ فقال: **"هو هذا علي بن أبي طالب"**. فقالت : **"وأنَّ علياً وليِّي"**. فقال: **"ارجعي إلى حفرتك وروضتك"**.

فكذَّبوه ولبَّبوه، وقالوا: يا رسول الله! كذب عليك اليومَ!!

فقال: **"وما كان من ذلك"**؟

قال: إنَّ جُندبَ حَكَى عنكَ كَيتَ وكَيت.

فقال النبي ﷺ: **"ما أظلَّت الخضراء، ولا أقلَّت الغبراء على ذي لَهجةٍ أصدق من أبي ذر"**.

قال عبد السلام بن محمد: فعرضت هذا الخبر على الهجني محمد بن عبد الأعلى، فقال: أما علمتَ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: **"أتاني جبرئيل فقال: إنَّ الله عزَّ وجلَّ حرَّمَ النَّارَ على ظَهْرٍ أنزلك، وبطْنٍ حملَكَ، وثديٍ أرضَعَك، وحِجْرٍ كفِلَكَ"**؟

(١٧) انظر: أمالي المفيد ص١٦٤، والمسترشد للطبري ص١٧٧، ومروج الذهب ٢/ ٣٤٠وغيرهم.

(١٨) الغدير ج٨ ص٣٥٣.

(١٩) تاريخ الطبري ج١ ص٤٤.

(٢٠) الإصابة ج٥ ص٤٨٤.

(٢١) سورة فاطر ٤١.

(٢٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج١٤ ص٣٥٧؛ وراجع: الكشف والبيان للثعلبي ج٨ ص١١٥، ورواهُ الطبري بإسنادٍ صحيحٍ ـ كما نصَّ على ذلك الزيعلي في تخريج الأحاديث والآثار ج٣ ص١٥٧ـ لكن أسقطَ منه [ما ترك يهوديَّته]!! جامع البيان ج٢٢ ص١٧٣.

(٢٣) كمال الدين وتمام والنعمة ٥٣١.

(٢٤) المسترشد ١٧٧.

(٢٥) راجع تفصيل ترجمته (رضوانُ الله عليه) في مقدمة كتاب: التعجُّب، تحقيق الشيخ فارس حسون رحمه الله.

(٢٦) مجمع الزوائد للهيثمي : ٨/ ٨٦، وأفادَ في ذيله بأن الحديثَ صحَّحَهُ ابن حبَّان.

(٢٧) التعجُّب من أغلاط العامة ص١٥٣.

(٢٨) الحديقة الهلاليَّة ص٥٠.

(٢٩) كالشيخ محمد بن إسماعيل المازندراني في: منتهى المقال في احوال الرجال ج٥ ص٢٥٥، والسيد علي البروجردي في: طرائف المقال ج٢ ص١٠٥،والشيخ محمد تقي التستري في:

قاموس الرجال ج١٢ ص١٤٣.

(٣٠) ولعلَّها زلَّةُ لسانٍ من كعب!! لأنَّ المراد من كتابهم كتاب اليهود، فإنْ كان قد أسلم كما يزعُمُ ويزعُمون فما معنى نسبة كتاب اليهود إليه بضمير جمع المتكلم؟!!

(٣١) الأمالي للصدوق ص٢٠٤.

(٣٢) كتاب الغَيبة للنعماني ص١٤٩.

(٣٣) مقتضب الأثر ص٢٨.

(٣٤) الأمالي للمفيد ١٣٧.

(٣٥) مناقب آل أبي طالب ج٢ ص٢٨٦.

(٣٦) الروضة في الفضائل ص٢١٥.

(٣٧) ومن تتبَّع روايات الكتب الأربعة فضلاً عن غيرها وجد فيها كثيراً كثيراً من تلك الرِّوايات التي تم عرضها على الأئمة (صلواتُ الله عليهم).

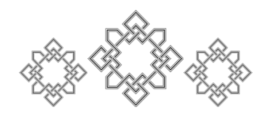
(٣٨) اختيار معرفة الرجال للكشي ج٢ ص٤٩٠ ح٤٠١.

(٣٩) فهرست النجاشي ص٢٣١ رقم٦١٢.

(٤٠) اختيار معرفة الرجال ج٢ ص٨١٨.

(٤١) روى الدارمي في سننه ج١ ص١٢٦ بإسناده، عن عبد الله بن دينار، قال: كتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: أنْ اكتب إليَّ بما ثبتَ عندكَ من الحديث، عن رسول الله (صلى الله عليه [وآله] وسلَّم) وبحديث عُمَر، فإنِّي قد خشيتُ دَرسَ العلم وذهابَهُ.
وروى ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ج١ ص٧٦، بإسناده عن سعيد بن زياد، قال: سمعت ابن شهاب يحدِّثُ سعدَ بنَ إبراهيم: أَمَرَنا عمرُ بنُ عبد العزيز بجمع السُّنَن، فكتبناها دفتراً دفتراً، فبعث إلى كل أرض له عليها سلطانٌ دفتراً.
أقول: فأنت ترى أنَّ عمر بن عبد العزيز أغفل وجود أهم مصادر الحديث النبويِّ، وهو الإمامان المشهور لهما بالفضل والكمالات عند المخالف فضلاً عن المؤالف!!
ولجأ إلى علماء البلاط الأموي، فبدأ بأبي بكر بن حزم، ثم من بعد سلَّم المهمة إلى ابن شهاب الزهري!! والفتى سرُّ أبيه.

(٤٢) مستدرك الوسائل للمحدِّث النوري الطبرسي ج١ ص٢٨ مقدمة التحقيق.





علم الكلام في الاسلام
الخطاب والتاريخ

الكاتب: حسن الأنصاري(*)

التحولات السياسية:

بدأ علم الكلام الإسلامي كسائر العلوم الإسلامية في امتدادات الأجواء الدينية، والمذهبية التي عاشها المسلمون بعد رحيل النبي محمد صلى الله عليه وآله سنة ١١ هـ. إذ بحسب ما تنبىء به الصورة التاريخية التقليدية الإسلامية؛ ففي القرن الأول الهجري، وانطلاقاً من سقيفة بني ساعدة، واختيار ابن أبي قحافة (الخلافة ما بين ١١-١٣ هـ) خليفة للنبي محمد صلى الله عليه وآله من قبل الصحابة، أو لنقل قسماً كبيراً منهم، فقد بدأ الخلاف جزيياً حول هذا الاختيار. إذ إن قسماً منهم وعلى رأسهم علي بن أبي طالب (الخليفة ما بين ٣٥- ٤٠ هـ) وهو ابن عم النبي صلى الله عليه وآله، ويناصره ويتبعه وجوه من بني هاشم عارضوا هذا الاختيار، حسب المصادر التاريخية. من هنا برز الخلاف بينهم وأتباعهم من جهة، وبين الخلافة التي اختارها بعضهم ممثلة بأبي بكر وعمر بن الخطاب (الخلافة ما بين ١٣ – ٢٣ هـ) من جهة أخرى.

هذا، وقد تحرك الخلاف مع انطلاقة الفتوحات شيئاً فشيئاً، نحو خارج الجزيرة العربية. فهو، وإن بدأ كخلاف سياسي حول الخلافة واستحقاقاتها، إلا أنه ما لبث أن

(*) باحث في مركز الدراسات المتقدّمة. برينستون (الولايات المتحدة).

تحول إلى خلاف سياسي/ مذهبي، ذي أبعاد سياسية، واجتماعية، ودينية وحتى فكرية أساسية. طوال القرنين الأول والثاني الهجريين.

ولكي تتضح الصورة أكثر لما جرى حول بدايات وجذور الخلافات السياسية، فلنبدأ من دعائم المجتمع الإسلامي الأول. ففي الواقع، يمكن القول إن المجتمع الإسلامي في المدينة كان مجتمعاً ساذجاً، لم تكن فيه مؤسسة سوى النبي صلى الله عليه وآله أو كبار الصحابة، وإن كانت فيه سلطة مركزية مدعومة من سلطة روحية – دينية، ومن الوحي الإلهي. نعم، كانت تسوده ثقافات أو عادات، وربما بقايا من مؤسسات لعصر ما قبل الإسلام، أي ما تسمى كلاسيكياً بالجاهلية.

ومع وفاة النبي صلى الله عليه وآله، دخلت هذه الجدلية، والعلاقة في أزمة؛ إذ تحولت المدينة والجزيرة العربية من مجتمع يرأسه النبي صلى الله عليه وآله إلى مجتمعٍ يرأسه الخليفة، هذا الخليفة، مختلف فيه أصلاً. وفي مدى سلطته، ومصدرها بين الصحابة والمسلمين؛ وذلك على أساس فهمهم وإدراكهم للديانة الجديدة.

وقد كان من نتائج هذه الخلافات التي ما لبثت ان تحركت نحو الأطراف/ الأمصار، وقعة الردة في عصر خلافة أبي بكر. فهذه الخلافات حول خلافة أبي بكر وبيعة القبائل، وطاعتهم له، وإن كان لها سياق قبائلي عربي، ويمكن فهمها في ظل هذا، إلا أنه يمكن تفسيرها في ذلك الإطار السياسي/ المذهبي أيضاً.

في هذا السياق، وحسب الاعتقاد الإسلامي والصورة التاريخية للمسلمين، لا يمكن تجاهل الجو الديني الذي أوجدته حركة النبي صلى الله عليه وآله، والنظرة الجديدة للعالم، والإنسان التي بيّنها النبي صلى الله عليه وآله وورثها المؤمنون، في تطلع إلى مجتمع توحيدي طهوري، تسود فيه العدالة والمساواة بين الناس في اعلى درجاتها. وقد رفض النبي صلى الله عليه وآله الهرمية الاجتماعية في العصر الجاهلي؛ بحيث كانت دعوته انقلاباً عليها وعلى ثقافتها ومعالمها وقيمها. وهذا ما أكده الاعتقاد الإسلامي. إذ إن هذه الهرمية كانت

تتحكم وتدعم من قبل المعتقدات الوثنية، أو الإلحادية عند العرب الجاهليين؛ ولذلك، فمن الطبيعي أن تلعب الدعوة الإسلامية دوراً حاسماً في الجدلية الجديدة بين المركز/ الأطراف والدولة (المدينة) القبائل.

وقد أدى بدء الفتوحات في اوائل القرن الأول الهجري إلى حلّ بعض الأزمات والمشكلات، بين الخلافة المركزية والقبائل العربية الحديثة إسلاماً، وبهذا دخل المسلمون في العالم، وأخذت دعوتهم في الانتشار والحكم والتحول مع المعطيات الجديدة. وبهذا تغيّر الوضع السياسي للمسلمين، ومع هذه النظرة الدينية تغيّرت كثير من المفاهيم- المبادىء، ومن هذه المفاهيم مفهوم الأمة، وموقع النبي ﷺ فيها، وموقع الشريعة، وجدلية الأمة والدولة.

هذا إلى جانب تغييرات في الأوضاع المعيشية والاقتصادية، وكذلك سياسية ومؤسساتية داخل الحكم المركزي في المدينة.

ومع هذه التغييرات ظهرت خلافات أخرى في مواضع شتى؛ منها: موقع الخليفة السياسي والديني. ومنها يدور حول وظائف الدولة، وعلاقتها بالجماعة / الأمة.

هذه الخلافة، كانت تتزامن مع تغيير مبادىء مفهوم الخلافة وتحولها إلى دولة؛ ذات أبعاد ومؤسسات رسمية؛ وذلك لكي تستقر الحكومة، وتسيطر على الأوضاع والمتغيّرات؛ ومنها: قيادة أرض الإسلام (دار الإسلام) التي أخذت منحى التوسع يوماً بعد يوم. إلى جانب ذلك، كانت الدولة بحاجة إلى أن تتولى مؤسسات شؤونها الاقتصادية، والسياسية، والقضائية، وشؤون الجيش، والأراضي، والأموال، وغيرها.

وكان مقتل الخليفة عمر بن الخطاب نقطة بداية في الخلافات بين القوى والتيارات المختلفة في المدينة ومكة، وفي الأمصار مثل الكوفة، ومصر وبلاد الشام. وكانت تتستّر تحت مظلات مختلفة، ومنها دينية ومذهبية، ولكن هذه الخلافات بين

المؤسسة الرسمية والمجتمع الإسلامي أخذت في التشدد والازدياد بعد ان انتخب الخليفة الثالث عثمان بن عفان (الخلافة ما بين ٢٣ -٣٥ ق) من قبل الشورى الذين انتخبهم عمر بن الخطاب، لكي يتفقوا على تعيين الخليفة الجديد. وبعد بروز خلافات في صفوف قسم من الصحابة وقيادات الكوفة ومصر، برزت اضطرابات أدت إلى مقتل عثمان، وبروز ما تسمى كلاسيكيا بالفتنة بين قطاعات مختلفة من المسلمين وبين الصحابة أنفسهم، وقد كانت خلافة الامام علي بن أبي طالب تواجه بفتن وحروب أهلية من قبل معاوية بن أبي سفيان (الحكومة ما بين ٤١ – ٦٠ هـ) وآخرين، تحت عناوين سياسية، وسرعان ما تتحول الى إعطاء القضايا بعداً خلافياً دينياً ومذهبياً.

وبعد استشهاد الامام الحسين بن علي بن أبي طالب (سنة ٦١ هـ) أخذ الشيعة (شيعة علي) بالتوسع، وبما أنهم عارضوا السلطة الأموية، اضطهدهم معاوية بن أبي سفيان وابنه والأمويون. وبعد مقتل الامام الحسين، حصلت مواجهات ضد الأمويين؛ من أهمها حركة التوابين (سنة ٦٥ هـ). ومنها قيام المختار بن أبي عبيدة الثقفي (المتوفى سنة ٦٧) وبروز جماعة شيعية كانت تسمى بالكيسانية لديها أفكار ورؤى دينية ومذهبية. ومن الثورات ضد الأمويين ثورة زيد بن علي، حفيد الحسين بن علي بن أبي طالب سنة ١٢٢ بالكوفة. ولذلك كان مقتل عثمان سبباً رئيسياً في بروز هذه الفتن والخلافات التي أدت فيما بعد في النصف الثاني من القرن الأول الهجري إلى خلافات مذهبية، وبروز فرق وتيارات مختلفة.

بداية الخلافات المذهبية:

بعد مرور مائة وخمسين من عمر الإسلام، أدخلت تلك التحولات فيه أفكاراً ورؤى، وتفسيرات مختلفة حول "النص" المقدس / السلطة المقدسة، والذي كان من المتوقع أن يحل الاختلافات، وأن يفسر الدين ويهدي الناس إلى الجماعة / الوحدة. وطوال القرن الأول الهجري كانت هناك في المدينة أو سائر الأمصار حركة / حركات

نحو تثبيت النص القرآني وتثبيت المقدس في الإسلام من قبل الدولة من جهة، ومن قبل تيارات مختلفة بين المسلمين وخاصة الصحابة منهم والجيل التالي بعد الصحابة؛ أي ما يسمى بالتابعين وأتباع التابعين من جهة أخرى. وهكذا ظهرت هناك فئة/ فئات مختلفة من العلماء بين الصحابة الذي كانوا يتولّون قراءة القرآن وتعليمه بين أطياف مختلفة من الناس، وجمع ورواية الأحاديث النبوية وإبداء النظر حول مختلف المسائل الدينية والمذهبية، ومنها خلافات أخذت في البروز والظهور بين صفوف المسلمين.

وهذه الفئات أخذت في الظهور طوال القرن الأول الهجري، كفئات متميزة ذات مواقع اجتماعية، وكان ظهورها تدريجياً. أما بالنسبة للخلافات المذهبية فقد بدأت في سياق سياسي، وفي جدلية مع الدولة، ومرتبطة مع الإشكاليات السياسية والاجتماعية وحتى الاقتصادية للمسلمين، والتحولات كانت تتماشى مع العلاقات بين المركز والأطراف وحول محاور الدولة/ الجماعة. وعليه، فإن ظهور الجماعات الدينية والمذهبية في القرن الأول الهجري كان يتحرك في هذه الأرضية، وحول مبدأ الدولة خاصة. ومن أهم هذه الحركات حركة الخوارج التي كانت نتيجة الفتنة الأولى في التاريخ الإسلامي. وكانت لفئات المحكمة – الخوارج في القرنين الأول والثاني الهجريين تأثيرات كبيرة على سير الأفكار والرؤى المذهبية في الإسلام، وفي طرح الأسئلة والإشكاليات الفكرية والدينية. ومن أهم هذه الأفكار والمشكلات الجديدة مشكلة تحديد الإيمان وحدود الجماعة الدينية وإمكانية تعريف الإيمان، ومن هو المؤمن؟ هذه المسألة من نتائج الخلاف الحاصل بين المسلمين حول الفتنة الأولى والحرب الأهلية، والتي كانت سبباً رئيسياً في بروز إشكالية الموالاة والبراءات ذات الصبغة الدينية بين المسلمين، وتكفير الناس بعضهم بعضا أو اتهام بعضهم للبعض بالفسق كما حصل عند المحكمة وآخرين. وشكلّت ظاهرة الفتنة مجالاً واسعاً لطرح هذه الإشكاليات والأسئلة: كيف يمكن أن نفسّر حركة الأمة المقدسة والتي لها دور

تاريخي مقدس هو أمانة الله وعلى أساس دعوة إلهية تحكم بالقرآن والنبي صلى الله عليه وآله، نحو انقسام واختلاف وحروب داخلية، والفرقة بدلاً من الوحدة؟ وان تصير إلى استعلاء فئة دون اخرى؟ وأين موقع الإسلام والإيمان وأصل الدعوة من ذلك كله؟ ما هو موقع الدعوة بين الأمة والدولة وما هي سلطة الدولة؟ وما مصدرها ومداها؟ ومن أين تنطلق مرجعيتها وسلطتها؟ وهل تشمل الديني كما تشمل السياسي؟

وقد قدم المسلمون في القرنين الأول والثاني تفاسير مختلفة للحرب الداخلية، وأطراف النزاع في الفتنة الأولى، فذهب بعضهم إلى أن ذلك كان سبباً رئيسياً في انجرار الأمة إلى الفتن، والدعاوى السياسية المتطرفة، والاستعلاء من جانب الدولة؛ لذلك تبنوا تفسيراً خاصاً لموقع السيّاسي من الديني. وعلى هذه الأرضية اعتبر بعض آخر أن تحقق وعود الله في القرآن يستلزم خلوص الأمة من كل خطأ وذنب وكفر، لذا سعوا لخلوص الأمة، ونظّروا له. وقد نظر آخرون بنظرة سلبية إلى السياسي، وإلى الدولة ومؤسساتها، وكل من جرَّ الأمة إلى الفتن والحروب، واختلف معهم بعض آخر في هذا التفسير بطبيعة الحال؛ فالشيعة منهم مثلاً يتبرأون من أعداء حكومة الإمام علي؛ ويتولونه، ويتولون أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وبعضهم لم يكن يتولى علياً، ويتبع عثمان وأصحابه؛ ولذلك سمّوا بالعثمانية. أما المرجئة مثلاً فذهبوا إلى الحياد بشكلٍ أو بآخر بالنسبة لنشوب الفتنة الأولى.

قضية الإيمان:

هذه الأفكار وقضية الجماعة الخالصة المؤمنة / النموذج الصافي للإسلام كانت هاجساً وراء تشكيل الوعي المذهبي حول مسألة الإيمان وتحديدها وتعريفها، فأصبحت مدار بحث بين الفئات والجماعات المختلفة جغرافياً ومحلياً وطبقياً. ولهذا تنوعت التفاسير لحقيقة الإيمان؛ بحيث صارت لكل فرقة تفسيرها الخاص؛ فالخوارج لهم تفسيرهم، وكذا المرجئة، وغيرهم.

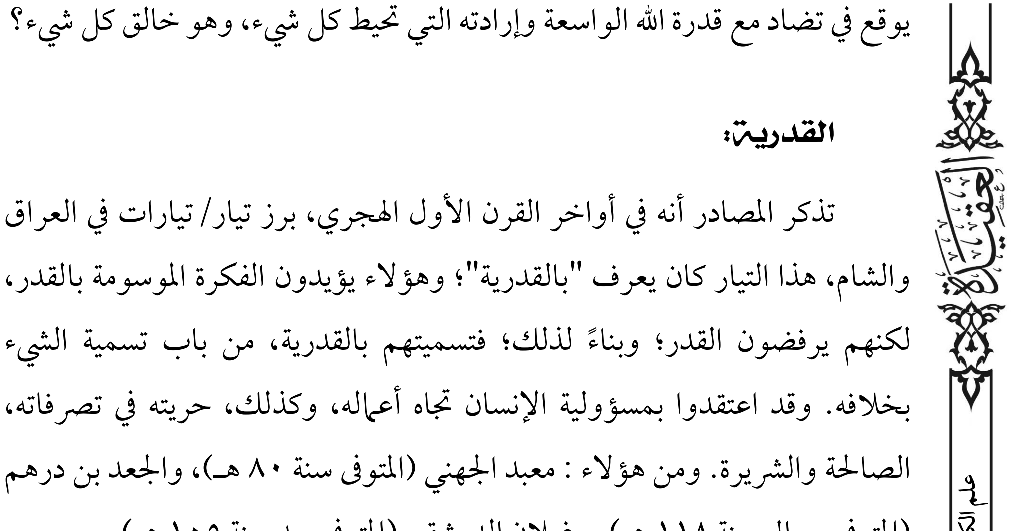
وفي هذا السياق نشأت أسئلة ترتبط بماهية الإيمان ومستلزماته؛ فهل يشكل العمل الصالح جزء من الإيمان أم لا؟ وما هي نسبة الإيمان مع الإسلام؟ وما هو مصدر الإيمان؟ هل هو تصديق بالقلب أو إقرار باللسان أو عمل بالأركان؟ وما هو الذي ينافي خلوص الإيمان؟

وانطلاقاً من أهمية مسألة الإيمان وتعريفه، فقد برزت المرجئة كجماعة مذهبية وسياسية، وكان لهم آراء ووجهات نظر مختلفة حول المسائل/ الإشكاليات المختلفة والتي كانت مدار نقاش وبحث ديني؛ فالمرجئة هم من إفرازات الجو الديني والسياسي للقرنين الأول والثاني الهجريين، إذ كانوا يواجهون بشكل خاص أفكار واتجاهات الخوارج، ويعتقدون أن الإيمان، إقرار باللسان أو تصديق بالقلب من دون العمل (العمل بالأركان حسب المصطلح المشهور)، وأنه لا تأثير للعمل في تحديد إيمان الإنسان بالله وإيمان الجماعة / المجتمع أيضاً. وفي المقابل، نعرف أن هناك موضعاً مضاداً من قبل المحكمة – الخوارج في كفر من آمن وارتكب ذنباً كبيراً من دون توبة. وهذه المناقشة كانت إحدى المجالات للدخول في التفاصيل الكلامية في مجال تحديد الإيمان والمباحث الكلامية حوله.

مشكلة القدر:

إذا نظرنا إلى الفتنة التي وقعت بين المسلمين، وما آلت إليه حالهم من الفرقة، ولاحظنا تفسير المسلمين الأوائل لتلك الفتنة، نجد أن بحثاً وجدلاً قد دار حول المسؤولية عن تلك الفتنة وما صارت إليه الأمور؛ فهل كانت الفتنة حقيقة مقدرة من الله؛ بحيث لا بدّ أن تحدث؟ أو على العكس، ينبغي على المسؤولين عن تلك الأحداث، وأحداث أخرى بعدها من أن يتحملوا المسؤولية الكاملة؟ تدعي المصادر، دوران النقاش حول القدر ومسؤولية الإنسان تجاه أعماله وذلك في أواخر القرن الأول الهجري. وفي السياق العام الديني، فإن مسألة سعة فاعلية الله وقدرته الواسعة

كانت مسألة محسومة، ولكن في الإطار نفسه هناك إشكالية مسؤولية الإنسان في قبال عمله وتجاه الله، ولذلك حصل نقاش حول اختيار وحرية الإنسان. وفي الإسلام المبكر هناك فئة أخذت تدافع عن حرية الإنسان، طرحت لديهم أولاً إشكالية مدى مسؤولية الإنسان، أي إنسان مهما كان تجاه اعماله؛ لكنها ما لبثت حتى واجهت الرؤية العامة للمسألة، والتي كانت تقتضي البحث عن القضاء والقدر الإلهيين، ومشكلة الاختيار، وقد حاولت تلك الفئة الإجابة عن هذه الأسئلة الواردة من خصومهم وهي: كيف يمكن أن نضع أعمال الإنسان تحت مسؤوليته الكاملة؟ وهل يمكن أن نتكلم عن وجود الحرية والاختيار للإنسان وفي ساحة عمله تجاه الله وإرادته؟ ألا يوقع في تضاد مع قدرة الله الواسعة وإرادته التي تحيط كل شيء، وهو خالق كل شيء؟



القدرية:

تذكر المصادر أنه في أواخر القرن الأول الهجري، برز تيار/ تيارات في العراق والشام، هذا التيار كان يعرف "بالقدرية"؛ وهؤلاء يؤيدون الفكرة الموسومة بالقدر، لكنهم يرفضون القدر؛ وبناءً لذلك؛ فتسميتهم بالقدرية، من باب تسمية الشيء بخلافه. وقد اعتقدوا بمسؤولية الإنسان تجاه أعماله، وكذلك، حريته في تصرفاته، الصالحة والشريرة. ومن هؤلاء : معبد الجهني (المتوفى سنة ٨٠ هـ)، والجعد بن درهم (المتوفى حوالي سنة ١١٨ هـ)، وغيلان الدمشقي (المتوفى بعد سنة ١٠٥ هـ).

إضافة لذلك، فإن للقدرية دوراً في البصرة، لكنهم كانوا يرفضون من قبل الدولة، وقطاعات واسعة من الصحابة والتابعين، وأتباع التابعين، الذين اختصوا بعلوم القرآن، وأقوال النبي محمد صلى الله عليه وآله.

وقد صدرت ردود فعل قوية ضد القدرية، من قبل سلطات الخلافة الأموية، ومن قبل جماعات من التابعين، وذوي الصلاحيات الدينية المدعومة أحياناً من

الأمويين. وفي المقابل تظهر المصادر أن الأمويين كانوا يعتقدون بفكرة الجبر/ القدر المحتوم في إطار التفسير العام للخلافة (خلافة الله) ووعود الله للجماعة المؤمنة، بأنهم يرثون الأرض، ويسيطرون عليها. إذاً القدرية كانوا من المعارضين لسلطة الأمويين، وهنا من الضروري- وحسب المصادر-، أن نتكلم عن فئات مختلفة من القدرية، ومن أمصار مختلفة، وفي سياق الحديث عنهم يمكن أن نفرق بين آرائهم، أو على الأقل بين انتماءاتهم السياسية تجاه الأمويين. وعلى كل حال، فإن قبول مسؤولية الإنسان في تصرفاته ومنها تصرفاته السياسية وحريته في تقرير مصيره، ومنها دوره في المجتمع وبين آحاد الأمة، تعني ضمن ما تعنيه مسؤولية الإنسان تجاه الآخرين ومسؤوليته كأحد من المؤمنين في الجماعة – الأمة المؤمنة في أن يسعى في تحقيق وعود الله للإنسان، وللأمة المسلمة وفقاً للمبدأ القرآني: "الاستخلاف"، من هنا وانطلاقاً من الرؤية الإسلامية، فعلى المؤمنين أن يكونوا مسؤولين عن مسير ومسار الأمة، وهذه المسؤولية مسؤولية مشتركة على عاتق الجميع سواءً؛ ومن بينهم الخليفة نفسه، الذي لا بد أن يكون مسؤولاً عن أعماله وتصرفاته تجاه الله والمجتمع / الأمة أيضاً دون فرق؛ ولا مجال لادعاء القضاء والقدر الحتميين الذي لا مفر منه بالنسبة لسلطة الخلافة، وعلى الجميع قبوله، وأن كل هذا كان في قضاء الله وقدره.

إذاً، فكل ما قيل في القدر في القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجريين، كان يدور حول المسؤولية، وفي إطار الصورة التاريخية عند المسلمين، وبالنسبة إلى تاريخهم المقدس، ودورهم في التاريخ وبين الأمم، وكآخر الأمم التي من المقدر أن ترث الأرض وتستخلف الآخرين، فقد كان الأمويون يعتبرون سلطتهم كخلافة، سلطة إلهية ومستندة ومستمدة من الله ومن قضائه التي لا تبدّل، ولا بد للمؤمنين من قبولها. ويرون هذه الخلافة في إطار مصير الأمة المقدسة، وأنها مقررة من قبل الله كآخر الأمم، وضمن إطار "الاستخلاف الإلهي" الذي لا يمكن لأحد بطبيعة الحال أن يعارضه. وكان يدور حديث منسوب إلى النبي ﷺ في القرن الثاني الهجري يقول: "القدرية

مجوس هذه الأمة"؛ وهكذا تشكل نقاش حاد حول من هم هذه القدرية؟ بين من ينسب المؤيدين للاختيار الحر إلى القدرية، وبين من ينسب الجبرية إليهم.

ويمكن القول بأن في هذا العصر المبكر من تاريخ الإسلام لم يكن هناك وعي عند المسلمين بفلسفة الفعل الإنساني، وتحليل قدراته بصورة فلسفية وكلامية، إذ من المحتمل وجود نوع من التأثير للأبحاث الكلامية عند المسيحيين العرب والسريان في هذا الخصوص على المسلمين في هذا الوقت المبكر في الشام وفي العراق. وعلى كل حال، يجدر أن نعرف أنه كان يجري نقاش بين أصحاب الإلهيات وأصحاب الآراء من المسيحيين واليهود وحتى الزرداشتيين حول هذه المفاهيم قبيل الإسلام، وفي الفترة نفسها، ولكن لا نعرف بالضبط هل تحقق التأثير منهم فعلاً على أصحاب هذا النقاش بين المسلمين الأوائل أم لا؟ إلا أنه ما يمكن قوله أن هذه المسألة هي باكورة المباحث ذات الطابع الكلامي بين المسلمين في القرن الثاني الهجري على الأقل.

بدايات علم الكلام:

بناءً لما سبق يظهر كيف تشكلت جماعات مختلفة في العراق والشام وخراسان والجزيرة العربية، يتناقشون ويتكلمون في المسائل المذهبية، وهكذا تكّون الوعي الديني، مبتنياً على مسائل دينية، ومسائل تتعلق بالله والإنسان والإيمان وموقع الإنسان في العالم، ومدى مسؤوليته في التاريخ المقدس، الذي رسمه الله له حسب المنظور الديني في الإسلام، ومصادره من القرآن إلى السنة النبوية، وإلى الصورة الدينية التاريخية التقليدية عند المسلمين أنفسهم، من عهد الصحابة وبعده، وبإمكاننا أن نعتبر هذه الجماعات الدينية ومنذ ظهور جماعة القراء في الكوفة وغيرها من الأمصار وحتى بروز المحكمة والمرجئة أول من تكلم في المسائل ذات الطابع الكلامي التي تعرف فيما بعد بعلم الكلام الإسلامي؛ وبطبيعة الحال هناك تضارب واختلاف في الآراء حول نشأة علم الكلام، وبدايات المسائل التي كانت تدار وتناقش بين المتكلمين، ولماذا

سمي علم الكلام بهذا الاسم؟

وكانت حلقة حسن البصري (المتوفي سنة ١١٠ هـ)، التابعي المشهور في البصرة محور هذه الأبحاث في العراق، ومن نتائج هذه الأبحاث ظهور المعتزلة وعلى رأسها واصل بن عطاء (المتوفى سنة ١٣١ هـ) وعمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٤ هـ) الذين كانا من اوائل الذين قاموا بدورٍ عقيديّ مهم في بلورة الأبحاث الكلامية، والخلافات المذهبية، وكذلك في تحريك وتشغيل الأذهان بهذه المسائل في أوائل القرن الثاني الهجري.

فالمعتزلة مع اعتقادهم بموقع العمل في تعريف الإيمان، وباعتقادهم بفسق كل من آمن، ولكنه عمل عملاً غير صالح من غير توبة فإنهم ربطوا بشكلٍ صريح بين هذا وبين اعتقادهم بالقدر/ حرية الاختيار للإنسان. وبهذين المبدأين كانوا يعتقدون ويدعون إلى المسؤولية الكبيرة للإنسان المؤمن في تصرفاته تجاه نفسه، وتجاه الأمة- الجماعة والمجتمع، والسياسة والدين معاً، ويعتقدون أيضاً أن الإيمان مرتبط بهذا كله؛ ولذلك كانت لهم وجهة نظر نقدية تجاه السلطات الأموية وسلطة الخليفة بالذات، وقد عبّروا عن رأيهم بصورة دعوية واضحة، بحيث يمكن وصف حالتهم ببداية الفكر الثوري في الإسلام. هذا، وفي جانبهم كانت تتحرك القدرية والمرجئة (في مناطق جغرافية مختلفة ومنها خراسان) وبطبيعة الحال المحكمة – الخوارج أيضاً. فإذاً، كل ما كان يدور في هذه النقاشات المذهبية / الكلامية كان له دور في السياق السياسي والاجتماعي ولم يكن بعيداً عن الظروف السياسية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي المبكر، وكذلك عما كان يجري على الأرض من الفتن والقتل وسفك الدم، ومعارضات سياسية. وهكذا تشكلت مدراس ومذاهب كلامية في البصرة وبغداد وخراسان وغيرها من المدن الإسلامية، إنطلاقاً من معتقدات مذهبية مختلفة، وحول مسائل مثل الإيمان، والقدر والإمامة وغيرها من المسائل المذهبية.



المذاهب والمدارس الكلامية :

الظروف السياسية / الاجتماعية لبدايات ظهور المدارس الكلامية :

مع الثورة العباسية تغيَّرت الساحة السياسية والاجتماعية للمسلمين، وإن كانت التغييرات في المفهوم الديني بطيئة، ولكن دخل على الخط عوامل جديدة تغيّرت معها الظروف الفكرية للمسلمين، بحيث إن الإشكاليات الفكرية المنبثقة عن الظروف السياسية والاجتماعية تغيّرت. ومن المعلوم أن الدعوة العباسية التي كانت تسمّى وقتها "الدعوة"، وكان لها مدلول خاص، يرتبط بالمعارضة السياسية ذات الطابع الديني مع تفسير خاص، لها جذور في الفكر الشيعي المعتدل منها والمتطرف، وجذور في تيارات أهل العلم في العراق وخراسان المعارضين بطبيعة الحال للسلطة الأموية. وكانت لهم رؤية مختلفة في مفاهيم أساسية مثل الأمة والجماعة والدولة، وتدخل السياسي في الديني، وسلطة الخليفة في الشؤون الدينية. وهؤلاء كانوا ينتمون إما إلى المرجئة، أو إلى التيار العام لأصحاب الحديث؛ الذين كانوا يصرون على دور السنة النبوية واستمرارها ممثلة بالعلماء من الصحابة، وإلى التابعين، ومن بعدهم تلاميذهم في الأجيال التالية، ولكن مع هذا كان الموالي الإيرانيون يدعمون العباسيين، وقد قاموا بدور بارز في نجاحهم وفي تشكيل هرمية الدعوة والسلطة. وقد شكل وصول العباسيين إلى السلطة فرصة ذهبية لأهل السياسة والثقافة وللكُتّاب الفرس في أداء دورهم في الدولة الجديدة، ونقل تجاربهم وثقافتهم / ثقافاتهم وعلومهم إلى البلاط العباسي وفي تشكيل الحضارة الإسلامية الجديدة.

ومن المعروف أن الفتوحات في القرن الأول الهجري، شكلت انطلاقة لمعرفة العرب المسلمين الأوائل بالحضارتين الكبيرتين قبل الإسلام، وهما الحضارة الفارسية الكسروية، وإلى جانبه الحضارة البيزنطية اليونانية. لذا فإن ترجمة الديوان إلى العربية في عصر الخليفة عبد الملك بن مروان الأموي (الخلافة ما بين ٦٥-٨٥ هـ) كانت نقطة

بداية لكل المحاولات في نقل ثقافات وحضارات الأمم والأقوام التي دخل الإسلام إلى بلادهم. ومع انطلاقة الدولة العباسية وانفتاحها على الأقوام والثقافات الجديدة، انطلقت حركة عظيمة ذات طابع أدبي وثقافي وديني تعرّف بالحضارة الإسلامية على سائر الحضارات؛ ومنها رؤى وأفكار دينية كانت سائدة في إيران أو في بيزنطة بين جماعات المسيحيين العرب والسريان واليونان أو الزرادشتيين الفرس. ومن المعروف أنه في الحقبة ما قبل الإسلام في بلاد ما بين النهرين كانت هناك ثقافة / ثقافات أرامية وبابلية ذات توجه غنوصي . هذا بالإضافة لوجود جماعات تعتقد بمزيج من الفلسفات القديمة وأفكار وثنية مثل الصابئة الحرانيين. وكانت المذاهب الثنوية مثل المانوية والديصانيين، والمذاهب الثنوية الإيرانية لها دور بارز في ما بين النهرين، وفي بلاد فرس وبهذا كله تعرّف العرب والمسلمون على النقاشات الثيولوجية ذات الطابع الإلهي، والجدالات المذهبية، وأساليبها المعهودة والمعروفة بين المسيحيين واليهود والزرداشتيين والثنويين.

وفي هذا السياق فإن أول أزمة دينية، وربما سياسية مهمة واجهها العباسيون كانت أفكاراً ذات توجهات غنوصية وثنوية، يميل بعضها إلى المذاهب والأديان الإيرانية، مثل المزدكية، والخرمية، أو الزرداشتية المزدائية، والزروانية، مختلطة ببعض المفاهيم الإسلامية. ومن جانب آخر؛ فإن أفكاراً ورؤى شيعية ذات توجه باطني، تعمّقت أكثر في الفترة الأولى من العصر العباسي، وبرزت وتجذرت جماعات من الغلاة الشيعة الأوائل في الكوفة وسواد العراق وفي إيران أيضاً. ولكن كان أهم من هذا بروز الزندقة المانوية والملحدة بطابع أدبي أكثر أو فكري / مذهبي أحياناً في مدن العراق وخاصة البصرة وبغداد. فالزنادقة في القرن الثاني الهجري، والثنويون كانوا بوابة الحضارة الإسلامية الجديدة إلى عالم الأفكار المذهبية في صيغتها الفلسفية، وذات طابع تقني وأحياناً تتواجد عند أوساطهم تراث فلسفي وعلمي تتناسب مع معتقداتهم، وفي البصرة بالذات وبعدها بغداد، عاصمة الإمبراطورية الجديدة. وقد

برزت ردّات فعل تجاه حركات الإلحاد والزندقة هذه من قبل أناس وخاصة فئات جديدة كان لديهم قدرات للرد عليهم مستفيدين من أساليب ومناهج مأخوذة من هذه الأوساط والأجواء الثقافية نفسها، ومن الموروث الثقافي للحضارتين الإيرانية والبيزنطية.

ظهور فئات المتكلمين:

وفقاً لما مر من الجدال الحضاري والديني والمذهبي، وبروز أفكار ورؤى، فقد مهد ذلك لظهور فئة المتكلمين الذين يشغلهم الدفاع عن العقائد الدينية والإسلامية ، وخاصة مسألة التوحيد، وإثبات الصانع، وحدوث العالم، والرد على الثنوية ومسألة الشر والعدل الإلهي، وغيرها من المسائل. وهكذا تشكلت الفكرة الكلامية عند المعتزلة المتواجدين في البصرة، والذين كانوا يهتمون بعلم العقائد، وكذلك ظهرت فيها فئات قريبة إلى المعتزلة، وإن اختلفوا معهم في بعض المسائل الدينية. ومنذ منتصف القرن الثاني الهجري، كانت هناك مسائل كلامية / عقدية تدور حول علاقة الله بالإنسان، وكيفية تصرف الله في العالم، وتفسير توحيد الله، الذي كان المسلمون يدافعون عنه، ويردون على الأفكار الثنوية حول وجود الله، وتوحيده، وكانوا يناقشون أيضاً المنظومات الفكرية / الدينية الأخرى التي أعطت تفاسير مختلفة عن ذلك كله، مثل عقائد المسيحية حول الله وحول المسيح، ومسألة التجسّد، والأقانيم الثلاثة والطبيعة الواحدة عند بعضهم. ومن المعلوم الآن أن هذه النقاشات كانت تدور في أوساط اصحاب الملل والنحل، وأصحاب المجادلة المذهبية بصورة مشتركة وفي البيئة نفسها ؛ وكان العراق وخاصة بغداد مركزاً مهماً، ففيها مكاتب ومدارس مختلفة تدار فيها الأبحاث.

لذلك، كان من الطبيعي جداً في وسط فكري وثقافي كهذا، أن تناقش مسألة الوحدة الإلهية مرتبطة بالبحث عن علاقة الله الوجودية بالإنسان، ومسألة الخلق،



وحدوث العالم، وربط هذا الحدوث بفكرة الوحدة الإلهية. وانطلاقاً من هذا، دارت بين المسلمين أبحاث عن الله وصفاته وأفعاله، وهذا كله يدور حول إشكالية علاقة الله بالإنسان والعالم المخلوق، وبطبيعة الحال، مرتبطة بأبحاث القدر ومسؤولية الإنسان تجاه الله ودوره في عالم الوجود والتاريخ؛ فكانت هناك آراء تميل إلى تفسير للتوحيد يتناسب والتنزيه. وبعضها يميل إلى التشبيه. وهذه الأفكار والأبحاث هي وريثة تراث فلسفي وديني، كانت موجودة في أرض الإسلام منذ مئات السنين؛ وعلى أي حال، فقد كان المتكلمون المسلمون يعرفون هذا التراث الفكري بشكلٍ أو بآخر.

حركة الترجمة :

ثمة تحوّل آخر في البلاط العباسي ساعد في التحرك من جديد في هذا المجال، وهو اهتمام الخلافة العباسية في نقل وانتقال العلوم اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية، ومن المعروف وجود حركة نشيطة في العراق وبعض المناطق الأخرى آنذاك، ومنها المناطق التي كانت تحتضن الوجود والنشاط الديني المسيحي، كالمناطق المفتوحة من البيزنطة التي يهمّها العلوم والفلسفة اليونانية، وحتى بعد انتشار الإسلام فيها. الأمر الذي ساعد المسلمين لأن يحصلوا على علوم وحضارة جديدة، أطلقوا عليها فيما بعد اسم علوم الأوائل. إضافة إلى هذا، كان هناك حركة علمية تخصّ علوم الرياضيات والهيئة والطب، انطلاقاً من حركة ترجمة الديوان إلى العربية منذ أواخر القرن الأول الهجري، وخاصة مع اهتمام الدولة العباسية بنقل العلوم إلى اللغة العربية وخاصة ظهور رجال السياسة المعروفين باهتمامهم بالعلوم والثقافة، مثل الأوساط الإيرانيين المرتبطين ببلاط الخليفة المنصور العباسي (الخلافة بين ١٣٦-١٥٨ هـ)، وأيضاً الوزراء من البرامكة، وآل سهل، وغيرهم من الكتاب والوزراء الإيرانيين في الدولة العباسية، الأمر الذي أوجد مناخاً مساعداً لتعرف المتكلمين على تجارب وعلوم تتناسب وعملهم وثقافتهم ؛ وقد كان هذا من أسباب تغيير الوعي الديني إلى

حدٍ ما عند هذه الفئات المثقفة، والتي كانت تعتبر نفسها طبقة الخواص في مقابل فئات العوامّ. ومنذ أواخر القرن الثاني استفاد المتكلمون من المعتزلة والمرجئة والشيعة من هذه الأجواء، والأساليب ومن التراث الفلسفي لإعطاء زخم جديد لأبحاثهم.

مسألة وجود الله وصفاته:

ومنذ أواخر القرن الثاني بدأت نهضة فكرية وفلسفية بين المسلمين تتزامن مع نهضة ترجمة الكتب والتراث اليوناني والسرياني والفارسي والهندي إلى العربية، تتكلم وتناقش في مسائل كانت تتعلق بمسألة وجود الله، ومسألة الوحدة الإلهية، وعلاقة عالم المخلوقات بهذه الوحدة؛ وفي هذا الظرف بالذات، كان من الطبيعي أن تناقش مسألة صفات الله، وكيفية فاعلية الله في العالم، وبطبيعة الحال، كان المسلمون تأملوا في آيات القرآن والصفات التي يصف القرآن بها الله، ونحن نعرف أن صورة الله في القرآن كما في التقليد التوراتي – الإنجيلي هي صورة عن إله / شخص إلى حدٍ ما بصورة أو بأخرى، وله سلطة شخصية، وله علاقة مباشرة مع خلقه، وكانت هذه الصورة منطلقاً أساسياً لفكرة الشريعة والقانون الإلهي وفيما ترتبط بالمرجعية الدينية. والخطاب القرآني كان يستلزم تصوراً من هذا النوع عن الله؛ ولذلك كان من الطبيعي أن تشكل ذهنية المسلمين في هذا العصر المبكر من الإسلام عن الله بهذه الصورة؛ فالمناخ الديني في الإسلام، وخاصة آيات القرآن الكريم كان يجرّ المتكلمين إلى اثبات صفات لله بالمعنى الحقيقي، وأن الله هو ذات وصفات، لكن وبتأثير من الفلسفات والأفكار اليونانية والدينية الأخرى الموجودة في بلاد الإسلام اتجهت بعض الأفكار نحو صورة تجريدية عن الله، وفيما نعلم فإن الجهم بن صفوان (المتوفى سنة ١٢٨ هـ) في خراسان كان من اوائل الذين ذهبوا إلى هذا الاتجاه التنزيهي لله، فكان ينفي عن الله كل صفة تشبهه إلى خلقه، حتى أنه نفى الشيئية عن الله، وكان الجهم وأصحابه المعروفون بالجهمية، يعتقدون بتوحيد تنزيهي مطلق، ويرون أن علاقة الإنسان



والمخلوقات بالله علاقة لا تحكمها علاقات شخصية وبشرية غير لائقة بالذات الإلهية فلابدّ من التأويل للآيات القرآنية التي تخالف ظاهرها هذا الاعتقاد. وبطبيعة الحال فقد كان لهذه الأفكار نتائج خطيرة جداً على صورة المسلمين عن دينهم وشريعتهم، وعن كل ما تأسس حتى ذلك الوقت، من سلطة دينية أو سياسية؛ ولذلك حصلت ردات فعل تجاه هذه الأفكار من قبل الاتجاه العام الإسلامي، كانت تتواصل فيها بعد بشدة. وكانت عقائد المسيحيين حول المسيح وكيفية تجسد الذات الإلهية وآيات القرآن حول ذلك تساعد في بلورة البحث عن صفات الله، والبحث عن التنزيه والتشبيه بصورة جذرية، وذات معنى ديني كبير.

فأما في مقابل الجهم بن صفوان فمن المعروف أن هناك مدرسة أخرى يمثلها مقاتل بن سليمان (المتوفي سنة ١٥٠ هـ) الذي كان يعتقد بالتشبيه وإعطاء صورة إنسانية لله، وإن احتمل أنه كان يعتقد هذا المذهب بسبب رؤيته الخاصة إلى الله وعلاقة الله بالإنسان، وتفسيره للشريعة ودورها في تكوين الشخصية الدينية للإنسان في العالم. وكان هشام بن الحكم (المتوفى سنة ١٧٩ هـ) من الذين لعبوا دوراً بارزاً في تحول علم الكلام، إما من جهة نظرته وعطائه الفكري في موضوعات كانت محط نظر المتكلمين مثله مثل الجهم بن صفوان وسليمان بن جرير (في القرن الثاني الهجري) وغيرهما؛ ومنها نظرته حول ذات وصفات الله، وكذلك صفة العلم، وأيضاً مسألة تعريف الجسم وماهيته؛ وإما من حيث تعرفه على التراث القديم، كتراث الزنادقة والثنوية وأصحاب المذاهب المختلفة، وأيضاً تعرفه وإن بصورة غير مباشرة على الفلسفة اليونانية. وكان لهشام مناظرات مع أصحاب المذاهب المختلفة وسائر المتكلمين، وله صلة مع مجالس البحث العلمي للبرامكة، وله تأثيرات على المعتزلة مثل أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام.

وكانت المباحث الكلامية حول إثبات الصانع وحدوث العالم تنطلق عند

المتكلمين في محاولة لرد العقائد الثنوية والإلحادية للزنادقة والملحدين، ولذلك اضطر المتكلمون، وخاصة في البصرة، وبعدها في بغداد في محاولة الرد عليهم بالبدء بالتفكير حول طبيعة المخلوق، وفلسفة الطبيعة، والتنظير حول معنى الجسم وماهيته، وأجزائه وأعراضه وصفاته، ومسألة كيفية الحدوث، وكل ما عرف فيما بعد بدقيق الكلام (أو اللطيف من علم الكلام)؛ وكانت نظرية الخلق من العدم اقترحت من قبل المتكلمين لأجل إعطاء تفسير لحدوث العالم ومسألة إثبات الصانع، في حين كان لهذه النظرية استلزامات كلامية كان لا بد للمتكلمين أن يفكروا فيها ويلتزموا بها، وأن يعطوا تفسيراً عن كيفية خلق الحوادث من قبل الله من دون أن يضطروا بقبول تجدد ذات الله وصفاته الذي لا يليق به. وهذه الأبحاث بدورها أخذت تعمّق مسأله التأمل النظري حول الحدوث، وربط الحادث بالقديم، ومسألة علاقة الله وصفاته بعملية الخلق، ومسألة فاعلية الله في العالم. ولذلك كانت إشكالية التنزيه / التشبيه ترتبط بإشكالية القديم / الحادث، وفي هذا المجال، كان المعتزلة والجهمية، يدافعون عن الرؤية التنزيهية لله وصفاته، ويردّون على عقيدة التشبيه وعقيدة الصفات عند قطاعات أصحاب الحديث وفقهاء السنة؛ ولذلك كانوا يلجأون إلى مبدأ التأويل للآيات القرآنية والأحاديث حول الصفات والأسماء الإلهية.

هذه النقاشات أدت إلى إيجاد نوع من المناخ الفكري، يتناسب وتبادل الأفكار بين سائر الجهات المنخرطة في النقاشات والأبحاث الفكرية في هذا الوقت المبكر من تاريخ علم الكلام في الإسلام في القرنين الثاني والثالث الهجريين. وفي جانب المعتزلة، كان للمتكلمين المرجئة والجهمية والأوساط القريبة منهم أمثال ضرار بن عمرو الكوفي (المتوفى حوالي سنة ٢٠٠ هـ)، وبشر المريسي (المتوفى سنة ٢١٨ هـ) في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري دور بارز في تطور علم الكلام، وفي النقاشات المختلفة السائدة آنذاك أيضاً، كما لا بد أن نذكر دور الإباضية، وبقية فرق المحكمة في تطوير علم الكلام المبكر.

طبيعة الفعل الإنساني:

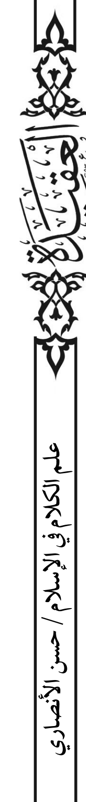
أما في وسط هذه النقاشات حول علاقة الله بالإنسان ،وفاعلية الله في حيات الإنسان اليومية والدينية من جهة ،ومسألة حدوث العالم ،وعملية الخلق ،وربط الحادث بالقديم، فقد تصدرت مسألة الفعل الإنساني وطبيعته أولى الاهتمامات لدى المسلمين. وهذه النقاشات –كما هو معروف – ارتبطت بالجدل حول مدى مسؤولية الإنسان أمام الله ؛ولأجل ذلك اهتم المتكلمون بتفاصيل دقيقة ترتبط بطبيعة الفعل الإنساني، وكيفية تصرف الإنسان في نفسه، وفي العالم ؛ من هنا بدأ البحث حول موضوعات كالاستطاعة والكسب وخلق الأعمال ، والتولد والطبع وغيرها من الموضوعات التي كانت في صدارة وأولويات الفكر الكلامي ، والمنظومات الكلامية في الإسلام في مختلف المدارس الكلامية في القرون التالية .

فقد ناقش المتكلمون مسألة علاقة الله بالفعل الإنساني، وكيف يمكن قبول مسؤولية الإنسان مع الاعتقاد بفاعلية الله المطلقة في الكون؟ وكيف يمكن القبول بالتوحيد الأفعالي في حين هناك فاعلية حرة من دونه؟ وأكثر من ذلك، كيف يمكن التوافق بين أزلية ووحدوية ولا زمانية / مكانية الله، وبين تدخله وتصرفه في الفعل الإنساني الزماني / المكاني؟ وهل يعني ذلك تجدّد في ذات الله؟ وكيف يمكن أن نقبل بسعة علم الله المطلق وأزليته وشموليته، في حين أن هناك أفعالاً حادثة من قبل الإنسان؟ وهل هي داخلة في علم الله وإرادته أم لا؟ وكيف يمكن قبول عدم شمولية علم الله وإرادته للأفعال الإنسانية؟ وقد اضطر المتكلمون المعتزلة لتقديم تفسير لكيفية اختيار الإنسان وإرادته المستقلة في تصرفاته الحرة، مع أنهم كانوا يتحركون في مناخٍ فكري وديني يرى أن لله فاعلية مطلقة وأن علمه وإرادته شامل ومطلق؛ ولذلك كانوا يضطرون لإعطاء تفسيرات مختلفة عن علم الله وإرادته وقدرته تجاه أفعال الإنسان الحرة وتفسير علاقة أفعال الإنسان بسعة علم الله وقدرته. هذه الأسئلة

بطبيعة الحال، كانت تساعد في الدخول في تفاصيل أكثر دقة، وفي معترك الآراء حول مسائل الطبيعة، وحول ذات الله وصفاته، ومسألة المعنى / المعاني والأحوال، ومسألة الزمان والمكان والجسم والجواهر والأعراض وبقاء الأعراض والحركة والسكون وغيرها من المسائل التي شاركت فيها الفئات المختلفة من المتكلمين.

مسألة النبوة والوحي:

مثّلت النقاشات التي واجهت المتكلمين تحدياً جذرياً بارزاً من قبل المتحمسين للعقل وآلياته، والبحث الحر الذي لا يتقيّد بالقيود الدينية او المذهبية، ومنذ القرن الثاني، وخاصة من القرن الثالث برزت شكوك في النبوة بشكلٍ عام وترجيح العقل على الوحي / النبوة. ومن المعلوم أن بعضهم لم يكن يعترف بالنبوة أو الديانات المختلفة / المذاهب، بل يعتبر أن ذلك سبب لاختلافات الناس وأنه يتحتم الرجوع في ذلك إلى العقل؛ وفي هذا السياق فإن باب برزويه الطبيب (من كتاب كليلة ودمنة) المنسوب إلى ابن مقفع (المتوفى سنة ١٤٢ هـ) يمثل نموذجاً مبكراً في الإسلام. ومن المعروف أن أبا عيسى الورّاق (المتوفي سنة ٢٤٧ هـ) وابن الراوندي / الريوندي (المتوفى في النصف الثاني من القرن الثالث) – حسب بعض الروايات كانا من الذين ردوا على النبوة وضرورتها. وفي التراث / الأدبيات الإسلامية عادة تسمى هذه الفئة من الشكاكين دعاة العقل بالزنادقة أحياناً وبالبراهمة أحياناً أخرى. والفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣٣٠ هـ)، والطبيب المشهور أشهر من عرفه التاريخ الإسلامي في النقد على النبوة والدفاع عن العقل، وله مناظرات وجدل مع الإسماعيلية (مع أبي حاتم الرازي، المتوفى سنة ٣٢٢ هـ) في هذا الموضوع. وفي القرون التالية أيضاً بقي تقليد مستمرّ لمنكري النبوة أو أصحاب العقل كما نقل عن أبي العلاء المعري (المتوفى سنة ٤٤٩ هـ)، واستمرت تشغلهم فضائل العقل والرد على أصحاب الأديان ؛ وكانت فئات من الذين كانوا يردّون على المتكلمين هم أصحاب عقيدة



تكافؤ الأدلة التي تشك في ترجيح أدلة لعقيدة دون أخرى. أما المتكلمون فكانوا يردّون على منكري النبوة في المباحث المتعلقة بالنبوة ويسمونهم بالبراهمة.

الخلافات الفقهية ودور علم الكلام :

من جهة أخرى، إذا لاحظنا الحركة الفقهية في القرن الثاني الهجري نجد خلافاً فقهياً بين الأمصار، وذلك بين فقهاء وأهل العلم في المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام واليمن ومصر، حتى تحقق وبشكلٍ تدريجي لكل مصر من الأمصار تقليد مرجعي فقهي، إلا أن الخلاف الفقهي وصل إلى إشكالية مرجعية الشريعة ومصادر التشريع الفقهي؛ فثمة فقهاء / أهل العلم مالوا إلى اجتهاد الرأي، وفضّل آخرون التحرك داخل المأثور حسب المستطاع والتفقه حسب ما كان عليه العمل ("الكلام فيما تحته العمل") وعدم الدخول في البحث الفقهي للأمور الفرضية، ولذلك كان فقههم ينحصر في فقه المنصوص في أكثر الأحيان دون اللجوء إلى الاجتهاد. أما في أواخر القرن الثاني الهجري، وربما قبله، ومنذ منتصف القرن، كان وجه الخلاف بين أهل العلم وفئات وفرق مختلفة في موضوع مصادر الحجية في الفقه والعقيدة. وقد تحول فيما بعد إلى نقاش جذري حول مصادر المعرفة الدينية، ومنها موقع أقوال المنسوب إلى النبي محمد صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وإلى الصحابة أيضاً فيما يخص اختلافات الصحابة، وفتاوي التابعين، والإجماع والقياس والاجتهاد. وكانت النقاشات تدور حول أسباب خلاف الأمة، وكيف بدأت الخلافات؟ وفيما اختلفت، ومسألة التصويب، والتخطئة، ونتائج الخلافات في الإيمان / الكفر / الفسق، والنقاش حول الخطأ / الذنب، والسنة / البدعة. ومن الذين دخلوا في هذا المعترك كان أبا حنيفة وله آراء حول المرجعية في الفقه. ومن المتكلمين الذين نعرف آراءهم في هذا الصدد، يمكن أن نذكر واصل بن عطاء، وإبراهيم النظام، وضرار بن عمرو، وبشر المريسي وآخرين.

عصر المأمون العباسي:

ومنذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري قدّم المتكلمون المعتزلة في البصرة وفي بغداد امثال أبي الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، وتلاميذهما الكثير في المجال الكلامي، كما أن للمتكلمين من مذاهب الشيعة والمرجئة دوراً بارزاً في هذا التطور؛ ولكن مع استلام السلطة من قبل المأمون العباسي (الخلافة ما بين ١٩٨-٢١٨ هـ) بعد معركة كبيرة مع أخيه الخليفة محمد الأمين (الخلافة ما بين ١٩٣-١٩٨ هـ)، وانطلاقاً من اهتمام المأمون بالأبحاث والعلوم الكلامية والدينية، وكذلك توجهاته السياسية وأهدافه فيما يخص العلاقة بين السياسي والديني، بدأ المأمون بحركة علمية دينية سياسية كان من إحدى نتائجها قضية المحنة، وكل ما جرى تحت عنوان قضية خلق القرآن، والتهجم على عقائد أصحاب الحديث في الصفات الإلهية، وموضوع كلام الله. وتذكر المصادر أن مرجئة بغداد ممثلة بالجهمية كان لهم دورٌ بارز في تحريك المأمون نحو هذه القضية. كما أن للمعتزلة أيضاً نفوذاً خاصاً في البلاط العباسي. أما الجهمية والمعتزلة فأيدوا نظرية خلق القرآن، وفي المقابل كان أصحاب الحديث السني، وأكثر الفقهاء يردون على هذه النظرية، ويرفضون الخوض فيها كما في سائر المسائل الكلامية.



علم الكلام السنّي في أوائل القرن الثالث:

بناءً لما سبق ونظراً لتشديد حركة الترجمة وتعرف المتكلمين بصورة أكثر وضوحاً على الأبحاث الفلسفية والطبيعية، فإن حركة علم الكلام في شقيه المعتزلي والمرجئي تحركت بصورة أكثر فعالية؛ بحيث إنه خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري، ظهرت في مدن مختلفة وخاصة في بغداد والبصرة مدارس كلامية متنوعة، وبشكلٍ بارز منطلقة إما من المعتزلة؛ وإما من المرجئة / الجهمية – القريبين فقهياً إلى أبي حنيفة، وهم كانوا أحياناً فقهاء أحناف ، كما أن للشيعة أيضاً متكلمين في

هذه الحقبة بالذات. وفي هذه الحقبة وانطلاقاً من جذور في القرن الثاني الهجري ظهرت فئة من المتكلمين كانوا يدعمون السنة ولهم صلة بأئمة الفقه / السنة كمحمد بن ادريس الشافعي (المتوفي سنة ٢٠٤ هـ) خاصة؛ وكانوا يعارضون المرجئة / الجهمية والمعتزلة في نفس الوقت ولكن كانت هناك تاثيرات من قبل المعتزلة والمرجئة / الجهمية ايضاً عليهم، وكانوا يتحركون في المناخ الكلامي، وتحت تاثير منهم، وإن من حيث العقيدة كانوا قريبين إلى أصحاب "السنة" و "الحديث" و"التقليد الفقهي" وخصوصاً فقه الشافعي، ويمكن أن نعتبرهم "متكلمي أصحاب الحديث" من أمثال ابن كلاب (المتوفي سنة ٢٤٠ هـ) والحارث المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) وأبي العباس القلانسي (في القرن الثالث الهجري) والذين كانوا هم أنفسهم أسلاف ابي الحسن الأشعري (المتوفى سنة ٣٢٤ هـ)، مؤسس الأشاعرة، وكان هؤلاء المتكلمون هم أيضاً موضع اتهام من قبل أصحاب الحديث في بغداد وعلى رأسهم أحمد بن حنبل (المتوفى سنة ٢٤١ هـ) وإن كانت عقائدهم في كثير من الأمور المذهبية قريبة منهم، ولكن متكلمي السنة هؤلاء ، وخلافاً لأصحاب الحديث السني اعتمدوا الجدل الكلامي والطرق الكلامية المعتمدة عند جمهور المتكلمين أولاً، وثانياً مبدأ التأويل، ولديهم رؤية مختلفة في مسائل كلامية / عقائدية؛ مثل وجود الله وذاته وصفاته وعلاقة الذات بالصفات، ومسائل تتعلق بحدوث الأفعال، ومدى فاعلية الله وأفعال الإنسان ومسألة المخلوق، كما في مسائل علاقة الله بالإنسان والشريعة وسلطتها؛ وفي مسألة خلق القرآن التي كانت موضع جدل في أوائل القرن الثالث بين المحدثين والدولة ومؤيديهم من الجهمية، وبعض المعتزلة، كان ابن كلاب يعتقد خلافاً للمحدثين وفئة أصحاب الحديث السني بـ" الكلام النفسي" القديم.

أصحاب الحديث ومشكلة التأويل:

وأثناء النزاع الذي حصل بين الدولة العباسية في عصر الخلفاء المأمون

والمعتصم (الخلافة ما بين ٢١٨-٢٢٧ هـ) والواثق (الخلافة ما بين ٢٢٧-٢٣٢ هـ) وبين جماعة أصحاب الحديث والفقه الحديثي، الذين كانت معارضتهم مع تطلعات وآمال السلطة السياسية من نوع مذهبي / سياسي، ظهرت قدرة هذه الفئة الأخيرة، مستمدة من طبقة العوّام في بغداد وغيرها من البلدان، بقيادة أشخاص مثل أحمد بن حنبل، وكانت لديهم منظومة مختلفة عقائدياً بالنسبة لكثير من الأمور، وخاصة السلطة الدينية واستلزاماتها؛ ومنها مسألة التأويل وعدم الخوض فيها وفي الجدل الكلامي أيضاً، وكانوا على اختلاف كبير مع المعتزلة والجهمية وأصحاب الرأي / فقهاء الأحناف؛ وكما قلنا سابقاً: كانوا في قضية المحنة يؤيدون اعتقاد عدم خلق القرآن، خلافاً لهؤلاء المتكلمين والدولة نفسها؛ ولذلك اضطهدوا من قبل الدولة، كما هو معروف تاريخياً، ولكن بعد ذلك، تشكلت هذه الفئة، وتضخمت باسم عقيدة السلف وشرعيتها، وأخذوا ينتشرون بعد ذلك، وحصل لديهم تطور خاص في علاقتهم مع الوضع السياسي للسلطات العباسية والحكومات السلطانية فيما بعد. وفي المناقشات التي كانت تجري بين المتكلمين المعتزلة / الجهمية من جهة وبين المحدثين في أوائل القرن الثالث الهجري وفي زمن المحنة وبعدها، كانت مسألة نقد الحديث موضع اهتمام المتكلمين؛ لأن المحدثين كانوا يستندون إلى مرجعية الحديث/ السنة في نقد ودحض آراء المتكلمين؛ ولهذا السبب، فإن المتكلمين اضطروا لنقد الحديث، والبحث عن شروط قبول الأخبار والأحاديث.

وسرعان ما يستدل الطرفان يعني أصحابى التنزيه والتشبيه بشكلٍ خاص والمتكلمون وخصومهم وفي سائر الموضوعات، بشكلٍ عام، بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية لأجل إثبات مدعياتهم واعتقاداتهم؛ فمثلاً بالنسبة للقرآن هناك آيات تدل على التشبيه في مسألة الصفات الإلهية وفاعلية ذات الله في العالم وهناك آيات يمكن أن يستدل بها لإثبات الرؤية التنزيهية؛ ولذلك بدأ النقاش حول هذه الآيات وطريقة تفسيرها، وكان النقاش بدأ حول إشكالية "التأويل" والمرجعية فيه. ومن جملة

الموضوعات الكلامية التي أيضاً كانت موضع النقاش، ولها صلة بفكرة التأويل، مسألة الجبر والاختيار ورؤية القرآن تجاه ذلك، فإن الطرفين من مؤيدي الاختيار أو نظرية الجبر، كانوا يستندون إلى آيات القرآن لدعم عقيدتهم واتجاههم الفكري. ومن المعروف أنه منذ أواخر القرن الأول الهجري جرت محاولات تفسيرية من قبل الصحابة والتابعين فيما بعد، وتأسست مدارس في التفسير بدأت في القرن نفسه، وتشخّصت وتميّزت في القرن التالي وكان أحد طرق البحث حول القرآن، قد تشكّل داخل الإطار اللغوي في القرآن والاستشهاد بلغة العرب، وبمعانيها كمحاولة تفسيرية. وكان هذا في موازاة تطور الأدب العربي الذي تحوّل عموماً لأسباب دينية، ولأجل الحاجات في فهم وتفسير القرآن والشريعة/ الفقه وفي إطار تشكيل العلوم الإسلامية. ولذلك كان لتحولات علم اللغة من حيث تأثيرات الحضارة الإسلامية وبنيتها الثقافية، وتأثيرات الثقافات والأديان / المذاهب الجديدة ومعتقدات الأمم التي اعتنقت الإسلام على هذا العلم، تأثير بالغ الأهمية في كيفية فهم القرآن وآيات التنزيه /التشبيه؛ ولذلك، فإن كل المفاهيم القرآنية بما فيها من مفاهيم للأسماء وصفات الله تأثرت تحت وطأة التحول الثقافي – الحضاري هذه.

من هنا جرى مناقشات لتفسير لغات القرآن، والبحث في الوجوه والنظائر والمعاني المختلفة لكلماته منذ مقاتل بن سليمان، الذي كتب عدة كتب تفسيرية، وحتى زمن المناقشات التي جرت بين المتكلمين من جهة، والمحدثين من جهة أخرى؛ فمثلاً هناك أعمال ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ) في هذا المجال، وأعمال قرآنية ككتب المجازات والمعاني للقرآن لمؤلفي الاعتزال أو لخصومهم في القرن الثالث الهجري. وهناك أيضاً اهتمام تفسيري لدى كبار متكلمي الاعتزال أمثال أبي علي الجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ)، وأبي القاسم البلخي (المتوفى سنة ٣١٩ هـ). وهناك أيضاً أدب حول الآيات المتشابهات؛ والمعتزلة كان لديهم اهتمام بهذا الموضوع خاصة، ولدينا أمثلة لها كالقاضي عبد الجبار الهمداني (المتوفى سنة ٤١٥ هـ)، ومن الشيعة كالشريف الرضي

(المتوفى سنة ٤٠٦ هـ) وآخرين. فعلى أساس منطلقات لغوية، والبحث عن دلالة الآيات والأحاديث حول الموضوعات الكلامية، بدأ البحث عن التأويل في مجالي القرآن والحديث ومدى مشروعية هذا التأويل، والنقاش حول المرجعية في التأويل. وبما أن المتكلمين في نقاشاتهم مع المخالفين، كانوا يستفيدون من الأدلة الكلامية الجدلية النظرية في تفنيد معتقدات ومزاعم المخالفين، وفي رد تفسيراتهم للآيات والأحاديث، فإنه دار نقاش حول مدى شرعية اللجوء إلى الأدلة الكلامية الجدلية / العقلية، في تفسير القرآن وتأويله؛ وهل هناك جواز شرعي وديني للتأويل على هذه الأصول؟ ولذلك كان المحدثون وأصحاب الحديث بدأوا في كتابة كتب في الرد على التأويل وأصحابه، وفي الرد على اللجوء إلى علم الكلام والانخراط فيه، وكانوا يوصون بالاكتفاء بالنصوص دون التأويل والسؤال، وكلها تحت مقولة "الكيفية مجهولة والسؤال بدعة"؛ واعتبروا التأويل أساساً لكل "بدعة". ولذلك كان المحدثون يتهمون المتكلمين بأنهم من "أهل البدعة" ؛ ولكن المتكلمين بناءً لمنطلقاتهم الفكرية / الكلامية كانوا مضطرين للجوء إلى التأويل في الآيات والأحاديث واتهموا خصومهم بأنهم أصحاب الرؤية الساذجة القشرية (وأنهم من النوابت الحشوية) الذين يعتمدون الظاهر دون الباطن واللفظ دون المعنى. فهولاء كانوا يعتقدون أن التفكير في ذات الله وصفاته ليس من صلاحية الإنسان، ولا بدّ من عدم الخوض في تلك المسائل، فإن من الواجب على المؤمن أن يقبل الآيات والأحاديث في موضوع الأسماء والصفات الإلهية وغيرها ولا يتصرف فيها بعقلية بشرية، فالإيمان واتّباع "السّنة" هو القبول بها، من دون الخوض في تفاصيلها وكيفياتها، فلا دخل "للنظر" في تلك المسائل التي يكون المرجع الوحيد فيها السنة وعقيدة السلف الصالح فقط.

المعتزلة ما بين القرنين الثالث والرابع:

إمتدّ علم الكلام المعتزلي، في شقّيه البصري والبغدادي طوال القرن الثالث

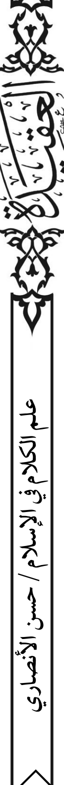
الهجري وقد سمي المعتزلة بأهل العدل والتوحيد؛ وقدموا كثيراً في مجال تبيين "الأصول الخمسة"، والمباحث الكلامية حول موضوعات شتى، وخاصة حول العدل والتوحيد، والنظريات الأخلاقية والأصولية / الكلامية عندهم، حتى نصل إلى أواخر هذا القرن حيث برز تحولٌ جديدٌ في علم الكلام المعتزلي في البصرة وعسكر مُكرم (الأهواز في إيران) بظهور أبي علي الجبائي، ونشاطه الكبير في تقديم عطاء فكري كلامي كبير في علم الكلام؛ متخذاً آراء شيخه أبي يعقوب الشحّام، ومتّبعاً الطريقة الكلامية لأبي الهذيل العلاف، وهكذا تحوّل الاعتزال بيد الجبائي وبيد ابنه وتلميذه الشهير أبي هاشم الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١ هـ) بابتكاراتهما وآرائهما الجديدة في مسائل مثل الصفات الإلهية، وصفات العلم والإرادة ونظرية الأحوال ومسألة شيئية المعدوم وغيرها من المسائل الكلامية. وانطلاقاً من خلاف أبي هاشم مع أبيه، ترأس أبو هاشم مدرسة جديدة في الاعتزال، وأظهر آراء جديدة وكانت تعرف مدرسته فيما بعد بالمدرسة البصرية البهشمية.

وأما بالنسبة لمدرستي البصرة وبغداد، يلاحظ أن بينهما خلافا كلاميا كبيرا، وخاصة بين أبي القاسم البلخي الكعبي من مدرسة بغداد وأبي هاشم الجبائي من مدرسة البصرة وقد امتد هذا الخلاف؛ ولذلك فإن أبا رشيد النيسابوري (المتوفى بعد سنة ٤١٥ هـ) كتب كتاباً بعنوان المسائل الخلافية بين البصريين والبغداديين؛ تناول فيه المسائل الخلافية بين المدرستين، وخاصة في مسائل اللطيف من علم الكلام والكلام الفلسفي. وكان كبار المعتزلة كلهم من أتباع مدرسة أبي هاشم الجبائي من أمثال أبي عبد الله البصري (المتوفى سنة ٣٦٩ هـ)، وأبي اسحاق بن عياش (القرن الرابع الهجري)، وتلميذهما المشهور القاضي عبد الجبار الهمداني . وقد شهد النصف الثاني من القرن الرابع والربع الأول من القرن الخامس، نهضة علمية ونشاطاً كبيراً عند المعتزلة، خاصة في بغداد والريّ، بسبب الدعم المادي والمعنوي من قبل البويهيين ووزرائهم ورجالهم، خاصة الصاحب بن عباد (المتوفى سنة ٣٨٥ هـ) الوزير البويهي

الشهير، الذي كان عالماً وأديباً، وذا إلمام وصلة بعلم الكلام المعتزلي. وفي هذة الفترة كان للزيدية والشيعة الإمامية والمعتزلة حرية كبيرة ودعم في التحرك نحو الانتشار وعمليتي التصنيف والتدريس.

مدرسة المعتزلة المتأخرة:

ومع أبي الحسين البصري (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ)، تلميذ القاضي عبد الجبار تعرّف المعتزلة على أفكار الفلاسفة بصورة أدق، وقد اعتنق أبو الحسين بعض أصولهم، وخالف في مسائل وقضايا مهمة طريقة شيوخه، أتباع المدرسة البهشمية؛ ولذلك وبواسطة أبي الحسين، فقد ظهرت مدرسة جديدة في علم الكلام المعتزلي عُرفت بمدرسة أبي الحسين البصري. والمعتزلة المتأخرون كانوا عموماً من أتباع هذه المدرسة مثل محمود ابن الملاحمي الخوارزمي (المتوفى سنة ٥٣٦ هـ). وقد كان لأبي الحسين تأثير مهم في علم الكلام، وحتى على الكلام غير المعتزلي، ومنها تأثيره على علم الكلام الشيعي الإمامي وعلى الكلام السني الأشعري (ممثلاً بفخر الدين الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ)، وحتى على تقي الدين ابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨ هـ) كممثل للعقيدة السنية المحافظة على فكرة السلف والذي اختلف اختلافاً عميقاً مع الأشاعرة، وكان يذكر أبا الحسين وأتباعه وينقل عنهم كثيراً في كتبه وفتاويه. فأما علم الكلام المعتزلي الزيدي، فإنه ومنذ القرن السابع الهجري تأثر تدريجياً بمدرسة أبي الحسين البصري الكلامية.



الأشعري ومدرسته الكلامية:

ومنذ أواخر القرن الثالث الهجري، حصل عند أهل السنة والفقهاء تطور نحو القبول بالأساليب الكلامية، وتقديم منظومة كلامية سنية، والدفاع عن عقائد السنة (والتي تعرف فيما بعد ب "أهل السنة والجماعة") بطريقة الجدل الكلامي. وكان أبو

الحسن الأشعري ذا طريقة خاصة في هذا المجال، إذ إنه سلك طريقة من تقدمه في هذا الميدان، من أمثال ابن كلاّب والقلانسي، وأسّس مدرسة جديدة في علم الكلام، تسمى فيما بعد بالأشعرية. والأشعري اختلف في كثير من المسائل مع عقائد أصحاب الحديث السني. صحيح أنّه نسب إليه كتاب "الإبانة"؛ وهو كتاب في العقيدة حسب معتقد أصحاب الحديث، إلا أننا لا بد أن نكون حذرين تجاه ما نسب إليه؛ لأنه كان يعيش مراحل مختلفة في حياته الفكرية، وقد تتلمذ في مرحلة من حياته على أبي علي الجبائي؛ وعلى كل حال له كتب كلامية بامتياز، يدافع فيها عن علم الكلام والنظر، وله آراء مختلفة مع آراء وعقائد أصحاب الحديث. ومع نشر كتاب مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (المتوفى سنة ٤٠٦ هـ)، فإن لدينا الآن فقرات عديدة من كتبه الكلامية، ونعرف من خلال هذا الكتاب أنه هو الذي تحرّك في إبداء آراء كلامية بإمتياز كانت تستمر عند تلامذته ومدرسته في القرون التالية.

وكان المتكلمون الأشاعرة فيما بعد مختلفون فيما بينهم تجاه عقيدة السلف،كما يمثلها أصحاب الحديث والحنابلة مثل أحمد بن حنبل؛ فبعضهم أقرب إلى الحنابلة ويميل أكثر من غيرهم إلى عدم تأويل الآيات والأحاديث في موضوع الصفات الإلهية. وأما أصحاب الحديث والحنابلة فلهم آراء متعددة حول مختلف تيارات المتكلمين على أساس مدى تقارب هؤلاء إلى السنة وعقيدة السلف؛ ولكن لا بد من القول إنه ومع تزايد الخلافات بين المتكلمين الأشاعرة وبين الحنابلة والتي نتجت عن استلزامات كلامية جديدة، وقبول الأشاعرة لبعض مبادىء المعتزلة مثل ما نرى مع إمام الحرمين الجويني (المتوفي سنة ٤٧٨ هـ) في قبوله نظرية الأحوال، فإنه كان من الطبيعي بروز أدب "الرد على الأشاعرة" من قبل الحنابلة وأصحاب الحديث في أمورٍ عدة؛ مثل اعتقاد الأشاعرة بالكلام النفسي القديم، وحدوث الكتاب المنزل لله المتكلم بالكلام النفسي، الذي هو صفة له قديمة بذاته، وهو ليس من جنس الحروف والأصوات خلافاً للمصحف المنزل.

أما عقيدة الأشاعرة الإثباتية (عقيدة المثبتة / الصفاتية) في الصفات الإلهية، وقبول نظرية الصفات بصورة تتناسب مع الفاعلية المطلقة لله، ورفضهم النظرية التنزيهية المطلقة المغايرة مع الوجود الشخصي لله، وتأييدهم لعدم الانفلات في التأويل الشامل للصفات التشبيهية في القرآن والأحاديث (وإن قبلوا نظرية التأويل كمبدأ وحتى أحياناً قبلوا نظرية الكيفية المجهولة مع التأكيد على عدم التشبيه بكل الأشكال)، مثل قولهم بالرؤية (رؤية الله في الآخرة)؛ فإنها جاءت عن حقيقة صلتهم بمتكلمي السنة، وصلتهم بأطياف داخل التقليد الحديثي / الفقهي والمتبع للسنة/ الجماعة مع وجود نزعة كلامية / جدلية والمستفيدة من العقلية الكلامية عندهم. من جهة أخرى، فإن المتكلمين الأشاعرة ومع اعتقادهم بفاعلية الله المطلقة والتوحيد الأفعالي، اعتبروا أنه لا يوجد حلّ لإشكالية القضاء والقدر الإلهيين إن لم نعتقد بعدم قدرة العبد في خلق افعاله؛ ولذلك رأوا أن في نظرية "الكسب" إمكانية لها أهمية خاصة في أن نعمل لأجل التوافق بين إطلاقية قدرة الله، وبين مسؤولية الإنسان حسب الشريعة الإسلامية.

وأما الجيل الثاني من المتكلمين الأشاعرة الذين أخذوا من تلاميذ أبي الحسن الأشعري، كابن فورك وأبي إسحاق الإسفراييني (المتوفى سنة ٤١٨ هـ)، وأبي بكر الباقلاني (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ)، قد عملوا في تهذيب وتنظيم المنظومة الكلامية لأبي الحسن الأشعري وتصنيف كتب تنظم العقيدة الأشعرية على غرار تنظيم الكتب الكلامية والكلاسيكية. وكان لابن فورك اهتمام لنشر الفكر الأشعري في خراسان، وتقديم صورة عن الأشعرية تتناسب وعقيدة السنة، ومحاولة تقديم المنظومة العقدية التاريخية لأهل السنة والجماعة بصورة تتناسب مع المبادىء الكلامية المقبولة عند المتكلمين الأشاعرة. أما الباقلاني فقد قدّم الكلام الأشعري في كتب كلامية شاملة، وردّ على المعتزلة والإمامية (الرافضة بحسب تعبير خصومهم) وغيرهم من أصحاب الفرق والمذاهب الكلامية. وحاول تحكيم الأسس الكلامية للعقيدة الأشعرية. وانتشر

مع هؤلاء المتكلمين الكلام الأشعري عند الشافعية والمالكية في أقطار العالم الإسلامي، ولكن قد واجهت الأشعرية في القرنين الخامس والسادس مشكلة الشرعية، وعدم القبول من قبل تيارات من أهل السنة أنفسهم، وخاصة من قبل الحنابلة وأصحاب الحديث.

وفي حين أن الكلام الأشعري جرى تدوينه من قبل المتكلمين الأشاعرة في القرون التالية، فإنه كانت هناك أيضاً محاولات لتقديم صورة عقائدية مأثورة تتلاءم والعقيدة الأشعرية من جهة، والآثار الحديثية والسنن المأثورة عن السلف من جهة أخرى، وهذه المحاولة جاءت من قبل محدثي وفقهاء الشافعية، والذين كانوا يدافعون تقليدياً عن عقائد الأشعرية بطبيعة الحال.

الأحناف وعلم الكلام الماتريدي:

أما الأحناف فكانوا في الآونة الأولى على أحد مذهبين؛ فهم إما على المذهب الكلامي للمرجئة/ الجهمية؛ وهؤلاء كانت مرجعيتهم أقوالا ورسائل تنسب إلى أبي حنيفة والأحناف بطبيعة الحال، يتميزون عن المذهب الاعتقادي لأصحاب الحديث؛ وإما على مذهب المعتزلة أو مدارس كلامية أخرى، لكن وبعد تشكل الفقه الحنفي وتجذر أسسه ومرجعياته في بغداد، منطلقاً من أبي يوسف القاضي (المتوفى سنة ١٨٢ هـ)، ومحمد بن الحسن الشيباني (المتوفى سنة ١٨٩ هـ)، وفي القرن الثالث على الخصوص، تشكلت عقيدة سنية حنفية محافظة على السنة والآثار واختلفت في كثير من المسائل مع الحنفية العقيدية المتقدمة، وإن بقوا في مسائل كالإيمان وتعريفه، وقضايا إيمانية أخرى على المذهب المرجئي المعتدل. وهكذا نرى في أوائل القرن الرابع الهجري بروز فقهاء وعلماء أحناف وثمة كتب عقيدية حنفية قدمت رؤية سنية قريبة في كثير من المسائل مع معتقد أصحاب الحديث، في محاولة لتقديم عقيدة "أهل السنة والجماعة". وهكذا تبلورت هذه النزعة عند الأحناف في إيران، وما وراء النهر

والعراق ومصر. ومن أبرز من يمثل هذه النزعة كان أبا جعفر الطحاوي (المتوفى سنة ٣٢١ هـ)، وأبا القاسم الحكيم السمرقندي (أوائل القرن الرابع الهجري)، وأبا الليث السمرقندي (المتوفى سنة ٣٧٣ هـ) الذين كانوا يكتبون كتباً في العقيدة. ولكن منذ أواخر القرن الثالث الهجري، وفي ما وراء النهر، وفي سمرقند بالذات برز اتجاه كلاميّ حنفيّ، مثل عقيدة "أهل السنة والجماعة"، واستفاد من الأساليب الكلامية، وطريقة المتكلمين في عرض المسائل، وكان أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الحنفي المعروف بالماتريدي (المتوفى سنة ٣٣٣ هـ) الذي يعد مؤسس المذهب الكلامي الماتريدي، قد كتب عدة كتب كلامية، وعلى طريقة المتكلمين؛ وصل إلينا من أهم كتبه: كتاب "التوحيد"، وأيضاً كتاب حول تفسير القرآن، باسم "تأويلات أهل السنة"، وهذا الأمر يدل على اهتمام متكلمي أهل السنة في تأويل آيات القرآن حسب الاعتقاد السني في مواجهة الاتجاه التأويلي عند المعتزلة من جهة و الاتجاه السكوتي عند أصحاب الحديث السني والحنابلة من جهة أخرى؛ وإن كان الماتريدي ومعاصره ابو الحسن الأشعري من أوائل الذين سعوا إلى تقديم صورة كلامية عن أهل السنة والجماعة، وإن من أصول مختلفة، ولكن نعرف من خلال المقارنة بين أفكاره الكلامية وبين أفكار معاصره أن الماتريدي كان أقرب إلى المعتزلة من الأشعري، وإن كان الأشعري بسبب تتلمذه عند أبي علي الجبائي، وإقامته عند المعتزلة في البصرة قد استفاد أكثر من الماتريدي من أساليب المعتزلة، ومع معرفة أدق.

وعلى كل حال، يمكن أن نعتبر الكلام الماتريدي منظومة ما بين المعتزلة والأشعرية، وأكثر اعتدالاً من الأشعرية. ومن أعلام متكلمي الماتريدية الذين كان لهم إسهام جيّد في علم الكلام، البزدوي (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ) مؤلف كتاب" أصول الدين" وأبو المعين النسفي (المتوفى سنة ٥٠٨ هـ) مؤلف كتاب "تبصرة الأدلة".

وكان للماتريدية فيما بعد جهدٌ كلامي طويل المدى في إبداء آرائهم حسب معتقد أهل السنة والجماعة، وفي التقليد الحنفي العقائدي، وبطريقة معتدلة، وكانت

بينهم وبين الأشعرية فيما بعد صلات وعلاقات وتبادل وجدل متصل؛ وبسبب الظروف السياسية وظهور وبروز سلطات وحكومات ودويلات حنفية في العالم الإسلامي، ومنذ ألف سنة وبسبب كثرة الأحناف، فمن الطبيعي جداً أن يحتل المذهب الماتريدي الذي هو بمثابة المذهب الاعتقادي للحنفية، موقعاً مهماً جداً في الإسلام؛ بينما الأشعرية المذهب المنافس للماتريدية حظيت بالقبول من قبل الشافعية والمالكية، وكانت حركة انتشار مذهبي الحنفي والشافعي تؤثر سلباً أو إيجاباً على حركة انتشار الماتريدية والأشعرية. وكانت تجري مجادلات مذهبية بين الأشعرية من جهة والماتريدية من جهة أخرى. وهذه المناسبات تعكس أيضاً المناسبات الاجتماعية والسياسية والمذهبية بين الشافعية الذين كانوا في أغلب الأحيان أشاعرة (وخاصة في القرون التالية، وليس الأمر كذلك تماماً في بدء الأمر)، والأحناف الذين كانوا إما معتزلة (حتى القرنين الخامس والسادس الهجريين) أو ماتريدية. أما بالنسبة إلى العصور المتأخرة، فإنه كانت هناك محاولات لتقريب وجهات النظر الكلامية بين الأشعرية والماتريدية.

الكرامية:

المذهب الكلامي الكرّامي أسسه محمد بن كرام (المتوفي سنة ٢٢٥ هـ)، وقد عرف بتعلقه بمذهب التشبيه، ومهما كان هذا الاتهام صحيحاً أو خاطئاً، فقد كانت الكرامية قريبة إلى الأحناف فقهيا، ولدى أهلها اهتمام بالمسائل الكلامية. والمعروف أن من أهم المتكلمين لديهم محمد بن الهيصم الكرامي (المتوفى سنة ٤٠٩ هـ)؛ وقد كانوا يتمتعون بانتشار ونفوذٍ سياسي واجتماعي في خراسان في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وبقوا حتى عصر فخر الدين الرازي.

مذهب الزيدية الكلامي:

فأما بين الشيعة نذكر أولاً الزيدية؛ وكان لهم عدة أسباب تاريخية ومذهبية لكي

يتقربوا إلى الكلام المعتزلي. وعندنا تراث زيدي نسب إلى الجيل الأول من الزيدية مثل الإمام زيد بن علي (المتوفى سنة ١٢٢ هـ) نفسه، ولكن مدى موثوقية هذه المصادر محل شك وريبة من قبل المختصين. أما اعتماداً على كتب الملل والنحل، فقد كان للزيدية في القرن الثاني والثالث اتجاهات مختلفة في المباحث الكلامية؛ فبعض منهم ذو ميول تنزيهية واعتزالية، وبعض آخر ذو ميول إلى المذهب الصفاتي، وعقائد أصحاب الحديث، ولكن بالنسبة الى المؤسس الحقيقي للمذهب الزيدي كما يمثله المذهب الزيدي في اليمن وايران وهو الإمام القاسم بن إبراهيم الرسّي (المتوفى سنة ٢٤٦ هـ)، فإن العقيدة الاعتزالية تنسب إليه في مسائل العدل والتوحيد، وهناك مجموعة من كتبه ورسائله تشهد على ذلك، إلا أن المحققين اختلفوا حول مدى صحة انتساب هذه الكتب إلى القاسم نفسه. أما حفيده الإمام يحيى بن الحسين الهادي إلى الحق (المتوفى سنة ٢٩٨ هـ)، وهو المؤسس للدولة الزيدية اليمنية، فإنه كان معتزليّ العقيدة في كثير من المسائل الكلامية، ومسائل العدل والتوحيد. وهناك رواية تقول إنه تتلمذ في فترة إقامته في شمال إيران عند أبي القاسم الكعبي البلخي، ولكن الهادي إلى الحق وأتباعه كانوا يعتبرون عقائدهم كعقيدة أهل بيت النبي ومن إرثهم العقائدي؛ ولا نعرف بالضبط أيضاً ما هو موقع العقيدة الاعتزالية عنده كمنظومة علم الكلام؟

وبعد عصر الهادي إلى الحق بفترة في اليمن، نرى أنه كانت تتشكل هناك طريقة كلامية (واسمها المطرفية) قريبة إلى الفكر الاعتزالي وأصحابها في كثير من المسائل، كانوا يستندون أحياناً إلى أبي القاسم البلخي، ولهم تراث كلاميّ "اعتزاليّ"، وقد استفادوا من طرق البحث المعتزلي. أما دخول الاعتزال بطريقة شبه كاملة في صفوف الزيدية فقد تحقق بعد أن درس أئمة الزيدية المشهورين في إيران والعراق في القرن الرابع الهجري، أمثال أبي عبد الله ابن الداعي (المتوفى سنة ٣٥٩هـ)، والمؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (المتوفى سنة ٤١١ هـ)، وأخيه الناطق بالحق يحي بن الحسين (المتوفى سنة ٤٢٤ هـ) عند أعلام ومشاهير متكلمي المعتزلة البصريين من البهشمية،

كأبي عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار الهمداني؛ وبسبب هذا، تعرّف الزيدية على الاعتزال، وخاصة الاعتزال البهشمي بصورة كاملة في إيران، ثم في اليمن وقدّموا الكثير في تبيين ودعم أصول الاعتزال (ما عدا مبحث الإمامة بطبيعة الحال، فإن للزيدية في هذا المجال منظومة مختلفة في كثير من المسائل وإن تأثروا بالمعتزلة فيها أيضاً). وفي القرن الخامس وخاصة في القرن السادس الهجري، انتقل التراث المعتزلي إلى اليمن عن طريق علماء الزيدية الإيرانيين، وفي الوقت الذي كان المعتزلة في طريق الانسحاب من مواقعهم التقليدية، بسبب الضغوط السياسية والمذهبية. ومع انتقال التراث المعتزلي إلى اليمن، وخاصة في عصر الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (المتوفى سنة ٦١٤ هـ) انتشرت كتب المعتزلة، واستنسخت نسخاً كثيرة منها من قبل الزيدية في اليمن. وفي الواقع فإن الزيدية هم الذين حفظوا لنا التراث المعتزلي، ولهم إسهام كبير في ذلك. أما في القرون التالية، فكما قلنا سابقاً، فإن مذهب أبي الحسين البصري المعتزلي أخذ محله عند الزيدية، وانتشر بشكلٍ واسع لديهم .

علم الكلام عند الإمامية:

أما فيما يخص تاريخ علم الكلام عند الإمامية، فلا بد أن نقول إن علم الكلام عند الشيعة الإمامية بدأ بصورة هامشية وعند عدة تيارات منهم ، وكان معظم الإمامية وخاصة أصحاب الحديث منهم، في مدينة قم (إيران) يخالفون علم الكلام، ويعتقدون أن وجود الإمام هو المرجع لتأويل النص وفهم القرآن والشريعة يغنيهم عن الرجوع إلى علم الكلام والاستدلالات الكلامية ،وكانوا يروون أحاديث عن الأئمة يحذرونهم من الرجوع إلى علم الكلام والجدال الديني. ومن جهة أخرى من المعروف أن هشام بن الحكم وهو من المتكلمين الأوائل في تاريخ علم الكلام كانت له علاقة جيدة مع الإمام جعفر بن محمد الصادق (ع) والإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع) وكان في موقع التبجيل من قبل الأئمة، فقد حقق إسهامات كثيرة في علم الكلام،

وله تلاميذ وأتباع عند متكلمي الإمامية مثل يونس بن عبد الرحمان (أوائل القرن الثالث الهجري)، والفضل بن شاذان (المتوفى سنة ٢٦٠ هـ) وآخرين في عصر الأئمة، وكان لهؤلاء كتب كلامية في موضوعات شتى وردود على المذاهب الكلامية الأخرى. وبطبيعة الحال، وبسبب أهمية موضوع الإمامة عند الإمامية فقد أسهموا إسهاماً كبيراً في الجدال الكلامي حول الإمامة. وفي هذا السياق، فإن من بين قدامى المتكلمين الإمامية أو من الذين نُقِل عنهم آراء كلامية في القرن الثاني الهجري لا بد أن نذكر أمثال زرارة بن أعين (المتوفى ما بين سنة ١٤٨- ١٥٠هـ)، وهشام بن سالم (النصف الثاني من القرن الثاني الهجري)، ومؤمن الطاق (منتصف القرن الثاني الهجري).

والجدير بالذكر أن الإمامية كانوا يُتهمون بأنهم كانوا على مذاهب التشبيه، ويُتهم فريق منهم بأنهم على مذهب الجبر. وبسبب ضياع التراث الكلامي الإمامي المبكر، لا يمكن لنا أن نتأكد عن مدى صحة هذه الاتهامات، ولكن هناك قرائن تؤكد على الأقل مخالفة تيارات من الإمامية للمنظومة التنزيهية للمعتزلة أو الجهمية. ويمكن أن تكون الخلافات مع المعتزلة / الجهمية من قبل أمثال هشام بن الحكم وآخرين مثله، في مسائل حول ذات الله وصفاته، كانت وراء اتهامهم بالتشبيه بصورة غير دقيقة. وهناك قرائن أخرى تؤكد وجود أفكار تشبيهية عند بعض تيارات الإمامية في القرن الثالث الهجري أيضاً. أما مع مرور الزمن، وفي أواخر القرن الثالث، وتزامناً مع تداعيات الغيبة للإمام الثاني عشر عند الإمامية، فقد شهدت الساحة الإمامية تغيراً نحو الانفتاح على الفكر المعتزلي؛ فالمعروف أن بعض المفكرين الشيعة الإمامية في هذا الوقت قد تعرّفوا على المعتزلة أو انتقلوا من الاعتزال إلى عقيدة الإمامة وصاروا إمامية. ومن أهم متكلمي الإمامية في هذا الوقت مّمن كان لهم تأثير قوي في المجتمع الإمامي وخاصة في بغداد نعرف متكلمي بني نوبخت، أمثال أبي سهل النوبختي (المتوفى سنة ٣١١ هـ) والحسن بن موسى النوبختي (المتوفى بعد سنة ٣٠٠ هـ) الذين كانوا من أصل إيراني، وكانوا قريبين إلى المعتزلة في كثير من المسائل الاعتقادية كما



كانت لهم صلات بهم.

أما في القرن الرابع فقد امتدت هذه الحركة الكلامية التنزيهية، إما بشكلٍ غير كلامي، وفي سياق مخاصم لعلم الكلام انطلاقاً من تراث حديثي إمامي يؤكد عقيدة التنزيه مثل ما نراه عند محمد بن يعقوب الكليني (المتوفى سنة ٣٢٩ هـ)، مؤلف كتاب الكافي، أو عند محمد بن علي بن بابويه القمي (المتوفى سنة ٣٨١ هـ) وهما وإن كانا يتمسكان بطريقة أصحاب الحديث الإمامي وينكران طرق المتكلمين، لكنهما يتمسكان بالعقيدة التنزيهية في التوحيد والعدل بأفكار قريبة إلى الاعتزال في كتبهما؛ مستفيدين من أحاديث أئمة الشيعة في ذلك. ومن جهة أخرى، نرى في هذا القرن عند الإمامية أيضاً حركة كلامية قوية مستفيدة من التراث الكلامي لمختلف المدارس الإمامية، ومستفيدة أيضاً من التتلمذ عند متكلمي الاعتزال في مدن أهمها بغداد، وبذلك دخلوا في منطلق جديد في تاريخ علم الكلام مقدماً عطاءً فكرياً هاماً؛ فنرى الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (المتوفى سنة ٤١٣ هـ) الذي درس الكلام عند بعض متكلمي الإمامية، كما درس عند المعتزلة وأسّس مدرسة جديدة في علم الكلام الشيعي الإمامي، وتابعه في ذلك تلميذه الشهير الشريف المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ)، وإن كانا يختلفان في بعض المسائل الكلامية؛ وكان الشريف المرتضى يقترب أكثر إلى الكلام المعتزلي البصري، بينما كان أستاذه مائلاً بشكلٍ كبير إلى مدرسة بغداد الاعتزالية، ومدرسة الشيخ المفيد، ورغم صلتها بالكلام المعتزلي نرى أنه كانت هناك خلافات كبيرة بينهما، وخاصة في المسائل المذهبية وفي "جليل الكلام" حسب المصطلح، وفي مسائل الإمامة بطبيعة الحال. وهذه المدرسة قد امتدّت بمساعي تلميذ المرتضى الشهير، الشيخ أبي جعفر الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ).

أما في القرن السادس، وقبل عصر الخواجة نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢ هـ) فقد بدأ في الأوساط الكلامية للشيعة الإمامية التوجه إلى مدرسة أبي الحسين البصري ومحمود الملاحمي الكلامية؛ التي تأثرت بدورها بالفلسفة في بعض المسائل

وبتأثرهم وقبولهم لهذه المدرسة الكلامية، فقد اختلفوا في بعض الآراء مع مدرسة السيد المرتضى الكلامية. ولكن قبول آراء أبي الحسين البصري عند الإمامية، وكما عند الفخر الرازي مهّد الطريق إلى التأثر بالنهج الفلسفي في أوساط المتكلمين بشكلٍ ما. وامتدّ هذا التوجه إلى أبي الحسين في القرون التالية؛ وبعد ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي وميوله الفلسفية، فقد دخلت الفلسفة الإسلامية وخاصة اتجاه ابن سينا في مدرسة الكلام الإمامي أيضاً بشكل وبآخر. وفي الواقع، كان ظهور الخواجة منعطفاً مهماً في تاريخ علم الكلام، ليس فقط في علم الكلام الشيعي، بل في علم الكلام الإسلامي برمته، بحيث تأثروا به جميعاً.

وكان قسم كبير من اهتمامات المتكلمين الشيعة يرتبط بموضوع الإمامة؛ فمنها ما كتبه الشيخ المفيد دفاعاً عن نظرية الإمامة، أو ما كتبه الشريف المرتضى أو تلميذه الشيخ الطوسي؛ ولكن ومنذ عصر العلامة الحلي (المتوفى سنة ٧٢٦ هـ) وباهتمامه البالغ بموضوع الإمامة ردّاً على ابن تيمية، وتثبيتاً لمذهب الشيعة في عصر الإيلخانيين، فإن كتابة كتب كبيرة عن الإمامة وانطلاقاً من الاتجاه الكلامي، صار الشغل الشاغل لكثير من العلماء والفقهاء والمتكلمين الشيعة، وقد كتبوا في هذا الموضوع اقتداء بالشيخ المفيد والسيد المرتضى والعلامة الحلي؛ ويمكن أن نذكر من بينهم علي بن يونس البياضي (المتوفى سنة ٨٧٧ هـ) صاحب كتاب "الصراط المستقيم"، والقاضي نور الله المرعشي (المتوفى سنة ١٠١٩ هـ) صاحب كتاب "إحقاق الحق".

خصوم علم الكلام:

قبل الحديث عن الخصوم، ينبغي أولاً أن نذكر إجمالاً الخلاف الذي حصل في تاريخ العقيدة الدينية الإسلامية حول ضرورة علم الكلام وعدم ضرورته؛ فقد دافع المعتزلة في بدء الأمر عن علم الكلام و"النظر" ودافع أيضاً عنه الأشاعرة فيما بعد. أما المحدثون فقد رأوا عدم جدوى الجدل الكلامي، ورفضوا مخالفة الشريعة والسنة التي



حصلت لأجل ذلك من قبل المعتزلة؛ بحجة ضرورة توافق العقيدة مع الاستدلالات العقلية الكلامية. ولذلك في حين أن المحدثين وأهل الحديث والأثر بسبب رؤيتهم في الفقه والعقيدة كانوا يُسمّون بأصحاب الحديث، كان المتكلمون وخاصة متكلمي الاعتزال يُعرفون بأنهم أهل النظر والاستدلال، وأنهم ليسوا بأصحاب النقل / الحديث، وما كان يُقصد من هذا، التقابل بين العقل والنقل في بدء الأمر، ولكن في القرون التالية ومع دخول الفلاسفة على الخط دار نقاش حول العقل والنقل في الإسلام. وفي هذا المجال كتب ابن تيمية كتاباً كبيراً يسمى كتاب "درء تعارض العقل والنقل" (أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)؛ في حين أنه عادة في العقائد كان يُقصد بالعقل الطريقة الاستدلالية الكلامية (القياس/ النظر)؛ وهي قياس الغائب على الشاهد؛ أما في الفقه فالمقصود بالعقل كان هو العقل الفقهي داخل أطر الأحكام الفقهية، وتحدد داخل أسس المرجعية / الحجية الفقهية.

الحنابلة:

وفي إطار المعارضة مع المتكلمين فلا بد أن نذكر أولاً الحنابلة وأصحاب الحديث؛ فإنهم اعتادوا أن ينشروا عقائدهم المذهبية في صورة كتيبات / رسائل عقدية، مستفيدين من ألفاظ الأحاديث والآثار لتقديم عقائدهم حول الله وصفاته وحول التاريخ المقدس والنبوة والإمامة والخلافة، وعن خلافاتهم مع الجهمية / المعتزلة (والرافضة) وسائر "أهل الأهواء" حسب مصطلحهم؛ فإن التراث الحديثي الذي كان ينشره المحدّثون كان مؤاتياً مع الرؤية الدينية البسيطة التي تفسّر الشريعة وعلاقة الله بالإنسان في دائرة من المفهوم الشخصي عن الله وعن صفاته والذي يتناسب مع الرؤية التشبيهية؛ ولذلك فمن الطبيعي أن لا تتناسب الأحاديث التي كان المحدثون يروونها مع الرؤية التنزيهية التجريدية / الفلسفية التي يتبناها الجهمية/ المعتزلة؛ في الوقت الذي لا يثق المتكلمون بالأحاديث التي يروونها المحدّثون؛ ولذلك

نرى أن المتكلمين يناقشون في هذه الأحاديث ورواتها؛ فمثلاً، كتب أبو القاسم البلخي كتاب قبول الأخبار حول هذا الموضوع.

وكان المحدّثون والحنابلة ينشرون ويكتبون كتباً كبيرة أو صغيرة في أصول "السنة" وينقلون في كتبهم هذه كل الأحاديث التي كانت تتعلق بالمسائل العقدية ردّاً على أصحاب الفرق والبدع. وتتعلق إشكاليتهم الأساسية بالسنة/ البدعة وعقيدة "الجماعة". واستمر عندهم سنّة الإقتداء بالإمام أحمد بن حنبل ومن كان قبله من مشايخ أصحاب الحديث الى القرون المتأخرة، وإلى اليوم عند الحنابلة والسلفيين والوهابية. ولكن، ومنذ القرن الخامس الهجري كانت هناك حركة لتدوين كتب عقائدية بصورة أكثر نظاماً، وبطريقة الكتب الكلامية وربما أحياناً بطريقة جدلية ترد عقائد فرق البدع . ومن أمثلة ذلك، كتاب "المعتمد" لأبي يعلى الحنبلي (المتوفى سنة ٤٥٨ هـ)، أو كتاب "الإيضاح" لابن الزاغوني (المتوفى سنة ٥٢٧ هـ) في هذا الاتجاه؛ وكذلك لابدّ أن نذكر أيضاً ابن عقيل الحنبلي (المتوفى سنة ٥١٣ هـ) وأبا الفرج ابن الجوزي (المتوفى سنة ٥٩٧ هـ)، والذي تأثر بالأخير من ضمن حنابلة آخرين الذين كانوا أكثر اعتدالاً من فئة أخرى من الحنابلة. وكان لابن تيمية ولتلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١ هـ) توجه في انتقاد المتكلمين ومناهجهم وعقائدهم. وبطبيعة الحال، كان تبادل الآراء متحققاً بين الحنابلة وبين الآخرين مثل الأشاعرة وأحياناً المعتزلة أنفسهم. أما ابن تيمية فهو منظّر كبير لفكر أصحاب الحديث العقائدية، فقد كان ذا معرفة جيدة بأفكار المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة أيضاً، أو على الأقل كان يعرف جيداً مؤلفات وكتب هؤلاء وينقل عنهم كثيراً ويردّ عليهم ردّاً قاسياً؛ فهو يردّ دائماً في كتبه على المعتزلة/ الجهمية وعلى الأشاعرة والماتريدية وعلى الشيعة الإمامية/ الإسماعيلية، ويردّ على كبار مؤلفيهم ويردّ أيضاً على الفلسفة والمنطق وكبار الفلاسفة في الإسلام انطلاقاً من فهمه لأصول أفكارهم، وبصورة قاسية جداً ولكنه أحياناً كان يأخذ بأفكارهم.



شرعنة علم الكلام :

ومع ظهور وانتشار أهل السنة والجماعة، وبعد تطورات كثيرة بدءً من القرن الثاني وحتى القرن الخامس، وبتأييد من السلطة السياسية ممثلة بالسلاجقة، تحول علم الكلام، وبفضل انتشار الأشعرية والماتريدية تمثيلاً لمنظومة "أهل السنة والجماعة" العقائدية، إلى علم استدلالي للدفاع عن عقيدة السنة على الأقل في كثير من الأحيان وعند الكثيرين؛ ما عدا أكثرية الحنابلة والمنتمين إليهم بطبيعة الحال؛ وهذا الأمر ظهر خاصة بعد أبي حامد محمد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ) الذي سعى لتقديم صورة معقولة ومقبولة لأهل السنة في مواجهة تحديات الشيعة والإسماعيلية والفلاسفة، ويعتبر الغزالي أحد مؤسّسي المنظومة الفكرية لأهل السنة والجماعة، وبجهوده تأسّست واستقرت شرعية علم الكلام بين صفوف أهل السنة والجماعة.

في حين أنه يختلف الأمر بالنسبة إلى الشيعة فإنهم وكما قلنا سابقاً، إن اختلفوا في أول الأمر وحتى أواسط القرن الرابع الهجري في مدى شرعية علم الكلام والجدل الكلامي، فكان المؤيدون لهذا العلم عندهم أقلية في مواجهة أصحاب الحديث والأخبار، ولكن وبمرور الزمن أخذ علم الكلام عندهم طابعاً متماسكاً مع المنظومة العقائدية الشيعية، وخاصة بسبب أهمية مباحث الإمامة عند الشيعة الإمامية، وضرورة الرد على المخالفين في هذا الموضوع؛ ولذلك انتشر علم الكلام واستمر وتحول إلى أحد علوم الشيعة الأساسية خاصة مع جهود الخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي. لكن هذا الأمر لا يعني البتة عدم وجود نزعة الرفض التام أو شبه التام لعلم الكلام عند تيارات من الشيعة الإمامية في القرون التالية ومنها في عصر الصفويين (الحكومة ما بين ٩٠٧-١١٣٥ هـ) خاصة عند المحدثين والأخبارية مثل محمد أمين الاسترابادي (المتوفى سنة ١٠٣٦ هـ).

علم الكلام: دوره وخطابه ومساره:

بالنسبة لموقع علم الكلام والمتكلمين في الإسلام لا بد لنا أن نتذكر ان الإسلام ديانة فقه وشريعة أكثر من كونه ديانة ثيولوجيا. وليس في الإسلام ما يشبه الكنيسة والسلطة الدينية الرسمية التي تحدد العقيدة الرسمية. ولذلك فإن علم الكلام في الإسلام يختلف تماماً مع الثيولوجيا المسيحية. فعلم الكلام في الإسلام لا يشبه الإلهيات عند المسيحية من حيث الدور والوظيفة؛ وفي حين كان في الإسلام قد تشكل لأجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية تجاه المخالفين؛ ففي المسيحية كانت الإلهيات / الثيولوجيا تؤدي دورها كمنظومة تبين وتنظر لموضوع تجسد الله المسيح وكيفية اتحاد الأقانيم بما في ذلك من عقيدة تؤدي إلى النجاة بواسطة المسيح / المبشّر.

ولذلك، لا قداسة لعلم الكلام في الإسلام ولا الاعتقاد به يعتبر وسيلة للنجاة، ولا يعبر عن مؤسسة مقدسة رسمية تمثّل المسيح وملكوت الله، أعني بذلك الكنيسة. وهذه الوظيفة أي وظيفة الدفاع عن العقيدة الإسلامية والإيمان بالله والنبوة والمعاد مشتركة بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من المتكلمين. فإذاً، العقيدة في الإسلام عقيدة بسيطة، والإيمان ينبثق من الاعتقاد بالله الذي لا يكون بينه وبين العبد أية واسطة في تحقق الإيمان حسب الاعتقاد الإسلامي، ويشكل أيضاً من العمل (العمل بالأركان) حسب الشريعة، فالإسلام ديانة فقه، والحضارة الإسلامية حضارة نصّ مؤسِّس وفقه في جدلية مع الواقع وهو يجمع بين السياسي – الاجتماعي وبين الديني. وعلى هذا الأساس برزت في تاريخ الحضارة الإسلامية أهمية كبرى للفقه والشريعة، ولسنة السلف الصالح ، حسب المصطلح. فأما العقيدة في الإسلام فأهميتها تنبع من أهمية ضرورة استمرارية الجماعة – الأمة وعلاقتها بالسلف الصالح عموماً، ولا تنبع من أهمية المنظومة الكلامية (الثيولوجيا) بقدر ذاتها؛ لذلك،كان المتكلمون عموماً خارج السلطة الدينية، وكان دورهم أقل بكثير من الفقهاء؛ ولهذا السبب لم تكن

المؤسسات الثقافية والتعليمية تدعم تعليم علم الكلام كثيراً، ولم تعطه أهمية تناسبه، وجعلت أولوية اهتماماتها القرآن الكريم ، وكذلك التفسير وعلم الحديث والفقه. وهذا التفسير يساعدنا في فهم سبب اختفاء المعتزلة بصورة شبه كاملة – مع أنهم في وقت من الأوقات كانوا موضع اهتمام الدولة والسلطات السياسية وذلك في القرون الأولى – والسبب أنهم لم يمتلكوا منظومة فقهية كاملة ومستقلة، ويتبعون الفقه الحنفي أو الشافعي عموماً. أما المتكلمون المعتزلة والفئات القريبة منهم بشكلٍ خاص كانوا يشكلون عموماً طبقة خاصة في المجتمع، وأحياناً يصلون إلى قطيعة مع الناس ومع "العوام" حسب مصطلحهم، ويرتبطون بطبقة الكتاب والوزراء والسلطة السياسية.

ولذلك ومع تقلص أو اختفاء الدعم السياسي، اضطر المعتزلة أن يتكيفوا مع الأوضاع المستجدة اجتماعياً ومنظومة، واضطروا أن ينسحبوا من مواقعهم التقليدية، ويذهبوا إلى مناطق بعيدة وهامشية في المدنيّة والحضارة الإسلامية مثل اليمن وأمثالها. وهذا الأمر يدفعنا إلى القول أنه مهما نتكلم عن علم الكلام، فإنه ينبغي أولاً التوجه نحو علم الكلام الأشعري أو الماتريدي؛ لما لهما من سيطرة علمية منذ القرن الخامس الهجري في أغلب الأحيان. فلذا لا بد أن نعتبرهما ممثلين لعلم الكلام الإسلامي عند أهل السنة والجماعة؛ وهو علم يتضمن الحجاج للعقائد الإيمانية بالأدلة العقلية (والأدلة العقلية هنا تعني الاستدلالات الجدلية عندهم ليس إلاّ) والرد على "المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات" عن مذاهب السلف وأهل السنة، حسب زعمهم.

ومن المعروف أن أبا حامد الغزالي كان ينتقد المتكلمين وعلم الكلام، ويعتقد أن فائدة علم الكلام تنحصر في إقناع الخصم والدفاع عن العقيدة ليس إلا، وأن الطريقة الكلامية والجدل الكلامي لا يفيد في الحصول على اليقين؛ ويقول حول ذلك في رسالة المنقذ من الضلال:

" ... وإنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل

البدعة. فقد ألقى الله (تعالى) إلى عباده على لسان رسوله ﷺ عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة؛ فمنه نشأ علم الكلام وأهله. ولقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله (تعالى) إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة؛ ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها: إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً، فلم يكن الكلام في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً. لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذبّ بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق؛ ولا أبعدُ أن يكون قد حصل ذلك لغيري! بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات... ".

الطريقة الجدلية ودخول المنطق الأرسطي في علم الكلام:

تأسس علم الكلام من حيث الشكل والصورة على أساس طريقة البحث الجدلي، مستفيداً من مقولة "إن قلتَ، قلتُ" ؛ وعلى هذا الأساس، فعلم الكلام في الإسلام بنية جدلية وإقناعية / بحثية. وتدريجياً تشكلّت أساليب البحث الجدلي

وأصول الجدل الكلامي، وآداب البحث والنظر وأسسها. وعادة يتكلم المتكلمون في كتبهم الكلامية عن هذا كله وعن النظر وضرورته وطريقته. ونشير هنا فقط أنّ لعلم الكلام بنية منطقية خاصة به، وأنّ طريقة البحث الجدلي عند المتكلمين وكذا طرق القياس والنظر تختلف تماماً مع نوعية الاستدلال البرهاني عند فلاسفة المسلمين.

فعلم الكلام الأشعري ومنذ مؤسّسه أبي الحسن الأشعري وخاصة بمساعي أبي بكر الباقلاني قد استفاد من طريقة الاستدلال الجدلي الكلامي، لأجل الاستدلال على العقائد الدينية بصورة منتظمة مبنيًّاً على سلسلة من الأصول الموضوعة لديهم ولكن مع أبي حامد محمد الغزالي تعرّف المتكلمون على المنطق الأرسطي ووجدوه الشيء المناسب للاستفادة منه في طرقهم الاستدلالية الكلامية للدفاع عن عقائدهم الدينية. وانطلاقاً من النظرة النقدية للغزالي تجاه مناهج المتكلمين الجدلية، اقترح الاستفادة من المنطق اليوناني الأرسطي في الأدلة الكلامية وفي الفقه، إذ إنه لم يكن يرى فيه مخالفة للشريعة؛ فكما هو معلوم آثر الغزالي المنطق الأرسطي على الطريقة الكلامية في الاستدلال ،وكتب كتباً عدة فيه ودافع عنه في مقابل "النظرية التعليمية" للإسماعيلية، والدعوة الجديدة لهم (أعني ضرورة وجود التعليم من قبل الإمام المعصوم للوصول إلى اليقين الديني) وهذا الاتجاه أثّر في الكتب الأصولية والفقهية وعلم الخلاف/ الجدل الفقهي فيما بعد، وعند المتكلمين والفقهاء من أهل السنة.

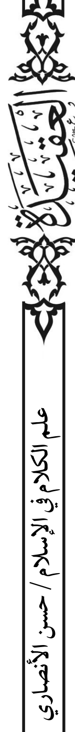
وهكذا تغير مسار علم الكلام مع الغزالي، فكان المتكلمون الأشاعرة بعد الغزالي ومع غياب المعتزلة عن المعترك الثقافي شرعوا في تأليف كتب في علم المنطق حسب المنطق الأرسطي، وصار علم المنطق أحد اهتماماتهم واهتمامات الأصوليين من السنة.

تفسير ابن خلدون لمسارات علم الكلام :

انطلاقاً من وظيفة علم الكلام، يفسّر ابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ) طريقة

متكلمي الأشاعرة الأوائل (ما يسمى بطريقة المتقدمين) في كيفية الاستدلال ورؤيتهم بالنسبة للأدلة الكلامية وصلتها بالإيمان من جهة، وبقواعد منطق الاستدلال من جهة أخرى، قائلاً في المقدمة:

"... وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين. وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم. وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. فكملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية. إلا أن صور الأدلة فيها بعض الأحيان على غير الوجه الصناعي لسذاجة القوم، ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذٍ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك. ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني من أئمة الأشعرية إمام الحرمين أبو المعالي، فأملى في الطريقة كتاب "الشامل"، وأوسع القول فيه. ثم لخصه في كتاب "الإرشاد"، واتخذ الناس إماماً لعقائدهم. ثم انتشر من بعد ذلك علم المنطق في الملة. وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها. ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدتهم إلى ذلك. وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات. فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله كما صار إليه القاضي فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين."



وهكذا يفسر ابن خلدون دخول علم المنطق في المسار الكلامي، ويشرح بدايات "طريقة المتأخرين"، حسب مصطلحه، ويضيف قائلاً:

"... وبما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم. وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم. ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما. واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً. فالجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات هو بعض من هذه الكائنات. إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجود. وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزال الشكوك والشبه عن تلك العقائد. وإذا تأملت حال الفن في حدوثه وكيف تدرج كلام الناس فيه صدراً بعد صدر وكلهم يفرض العقائد صحيحة ويستنهض الحجج والأدلة علمت حينئذٍ ما قررناه لك في موضوع الفن وأنه لا يعدوه."

دور الغزالي في علم الكلام :

هذا التفسير الخلدوني لمسارات علم الكلام، وخاصة الكلام الأشعري يعتبر تفسيراً مهماً وإن كانت هناك مآخذ على قسم من تفسيره، مثل ما أكده حول دور الباقلاني في نظرية الجوهر والأعراض، فمن المعروف أن البحث عن هذه الأمور بدأ

مع المعتزلة وأبي الحسن الأشعري قبل الباقلاني بمدة بعيدة. أما بالنسبة للغزالي فلا بد ان نتذكر أيضاً أن دور الغزالي مقارنة بفخر الدين الرازي في تطبيق الطريقة الجديدة في علم الكلام كان ضئيلاً حسب ما نعرفه من كتب الغزالي الكلامية الموجودة، مثل كتابي "الاقتصاد" "وإلجام العوام". ويظهر من خلال كتاب الاقتصاد أنه كان يتحرك عموماً في إطار طريقة المتقدمين من علماء علم الكلام من الأشاعرة وغيرهم في كثير من المصطلحات والمفاهيم والأدلة؛ وكما لابدّ لنا أن نتذكّر أن تعرّف المتكلمون على المنظومة/ المنظومات الفلسفية الإسلامية وعلى آراء ابن سينا وغيره من الفلاسفة بدء منذ ما قبل عصر الجويني والغزالي وهذه الحركة بدأت في الواقع مع أبي الحسين البصري واقتراحاته الكلامية المستمدة من الفلاسفة، ومن طريقته في المزج بين الفلسفة وعلم الكلام بصورة خاصة، كما شرحنا سابقاً.

إضافة إلى ذلك؛ نعرف أن الغزالي قد كتب أيضاً في إطار الفلسفة، أو أنه كتب كتباً تأثر فيها بالفكر الفلسفي وابن سينا؛ إما من جهة التعريف بآراء الفلاسفة مثل كتاب "مقاصد الفلاسفة"، أو بسبب تعلقه ببعض أفكارهم وخاصة في كتبه التي لا تزال مدار بحث ومناقشة حول مدى صحة انتسابها إليه. ولكن حركته في التعرف على الفلاسفة والاستفادة من نهجهم المنطقي واصطلاحاتهم، فتح الباب على شرعنة الفلسفة في الإسلام وإن خالفه الكثيرون من الأشاعرة وأهل السنة وأصحاب الحديث من السنة في هذا الاتجاه فيما بعد؛ ولكن دخل معه المنطق في إطار التعليم المؤسساتي الديني إلى حدٍ ما وإن بشكلٍ بطيء؛ ولذلك فتح الطريق أمام الأشاعرة لكي يتعلموا الفلسفة والمنطق. ولا يمكن أن ننسى فضل المتكلم والعالم الشهير محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) في ذلك أيضاً من خلال كتبه الكلامية، مثل "نهاية الأقدام في علم الكلام" الذي تناول في هذا الكتاب آراء الفلاسفة، وردّ عليهم فيها وأيضاً من خلال كتاب الملل والنحل.

فمع النظرة الإيجابية للغزالي تجاه المنطق الأرسطي، فإن الفقهاء والأصوليين

السنة قبلوا، وكما قلنا، بالمنطق الأرسطي وبدأوا بتعلمه وتعليمه، وصار هذا بدليل عملية الشرعنة التي بدأها الغزالي بالنسبة إلى المنطق الأرسطي، وكتبوا فيها في جانب اهتماماتهم بعلم أصول الفقه وأصول الدين (علم الكلام) وكذلك استفادوا منها في الفقه والأصول والعقائد. وكثر تدريجياً تدوين الكتب المنطقية من جانب الفقهاء السنة ومتكلميهم. ولكن بسبب الانتقاد الحادّ للغزالي للفلسفة وابن سينا في كتابه تهافت الفلاسفة، فإنهم وإن تعلموا المنطق (وأحياناً الفلسفة أيضاً)، إلا أنهم انتقدوا الفلسفة عندما تخالف الرؤية الكلامية السنية (الأشعرية أو الماتريدية)، وهكذا دخلوا في حوار نقدي مع الفلاسفة؛ خاصة وأنّ مع الغزالي أمكن لمتكلمي أهل السنة أن يتعلموا الفلسفة؛ لذا كانت تنتشر الفلسفة في خراسان والعراق ومصر انتشاراً واسعاً. ومع تعرّف المتكلمين الأشاعرة على الفلسفة وعلى كتب أبي علي ابن سينا أدرك المتكلمون عمق الاختلاف بين الاتجاه الفلسفي والاتجاه الأشعري، وسرعان ما انتقلوا إلى الرد عليهم؛ فلذلك فإنهم وإن تعلموا الفلسفة، ومهروا فيها أحياناً، فقد كانوا قلقين بالنسبة إلى عقائدهم الدينية والكلامية، وإن تأثروا في المصطلحات والموضوعات والمفاهيم أو الاستدلالات بالعالم المصطلحي والمفهومي للفلاسفة؛ فمثلاً في عصر فخر الدين الرازي وقبيل عصره تعلم بعض العلماء الفلسفة، إلا أنهم وجهوا انتقادات لها في نفس الوقت. ويمكن أن نذكر في هذا المجال أفضل الدين الغيلاني (الذي كان حياً سنة ٥٧٦ هـ) الذي كتب كتباً حول حدوث العالم، وانتقد فيه الفلاسفة. وكان هذا الاتجاه اتجاهاً جدلياً في تقديم الشكوك على الفلاسفة والمناقشة لبراهينهم.

الاتجاه الفلسفي في علم الكلام ودور الفخر الرازي:

ومع فخر الدين الرازي، تعرّف علم الكلام بصورة أكثر على الفلسفة والمناهج والمصطلحات الفلسفية. وهذه الحركة بدأت معه ومع معاصريه أمثال سيف الدين

الآمدي (المتوفى سنة ٦٣١ هـ)، المتكلم الأشعري المعروف. وقد تأثر الفخر الرازي بالنهج الفلسفي في كتبه الكلامية وفي الأدلة الكلامية، مستفيداً من المنطق الأرسطي والطريقة الفلسفية للدفاع عن الآراء الكلامية حسب المذهب الأشعري، وكذلك في كيفية تقديم وتأطير المسائل، وفي المشكلات الفلسفية، وفي النهج المنطقي. كما أنه انفتح على الفكر الكلامي المعتزلي وخاصة آراء أبي الحسين البصري في العقائد الدينية أو في المباحث الكلامية. وقد كتب الرازي كتباً في الحكمة (الفلسفة) مثل الملخّص والمطالب العالية، وكتباً في الأصول (أصول الدين/ الكلام) مثل الأربعين في أصول الدين وغيره؛ وكان يعالج المسائل الكلامية من منطلق قريب من منهج الفلاسفة. وقد استفاد من أساليبهم ومن نظرتهم للمسائل في تدوين الكتب الكلامية. ولكن هذه الحركة، أعني تدوين كتب فلسفية من قبل متكلم على مستوى فخر الدين الرازي كان له أثر إيجابي في الاتجاه الفلسفي لعلم الكلام، وفي تعرّف المتكلمين على الفلاسفة والنهج الفلسفي.

وكما قلنا، كانت تتزامن وتتسابق مع هذا الاتجاه حركة النقد والاعتراض على الفلسفة من قبل المتكلمين، وخاصة من قبل متكلمي السنة. وقد شهد القرن السادس اتجاهاً نقدياً تجاه ابن سينا عند الفلاسفة أنفسهم ونراه عند أبي البركات البغدادي (المتوفى في حدود سنة ٥٤٧ هـ) في الشرق، وعند ابن رشد (المتوفى سنة ٥٨٠ هـ) في المغرب الإسلامي. ومن بين معاصري الفخر الرازي هناك الاتجاه النقدي عند عبد اللطيف البغدادي (المتوفى سنة ٦٢٩ هـ) أيضاً. فبعد كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، بدأت حركة النقد للفلسفة من قبل المتكلمين، وكان الفخر الرازي قد تصدّى لمناقشة أفكار الفلاسفة أيضاً وبصورة منتظمة، وعادةً ما يذكر في كتبه مناقشاته ومجادلاته وإشكالاته على الفلاسفة؛ مستفيداً من النهجين الفلسفي والكلامي في الوقت نفسه؛ وقد شرح "الإشارات" لأبي علي ابن سينا، وتصدى فيه للرد عليه وعلى الفلاسفة كلما رأى حاجة إلى ذلك في ما اختلفت رؤية الفلاسفة مع أنظار ومعتقدات الأشاعرة

الكلامية؛ واستفاد الفخر من أبي البركات البغدادي أيضاً في انتقاداته وشكوكه على ابن سينا.

وقد أحدثت منهجية الرازي في الجمع بين الفلسفة والكلام أثراً على الفكر الكلامي للأجيال التالية لأن معه امتزج بين الفلسفة والكلام بحيث إنه تغيَّر الأمر بصورة كبيرة عما كان عليه في الكتب الكلامية فيما سبق فيما يتصل بتقديم المسائل والبحث عن الإشكاليات والقضايا. هذه الحركة قد أثرت أيضاً في الفكر الفلسفي؛ فالفلسفة تأثرت فيما سبق منذ الكندي (المتوفى حوالي سنة ٢٥٢ هـ)، والفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩ هـ) وابن سينا بالمسائل والمشكلات الكلامية، ودخلت في هذا المضمار مصطلحات وموضوعات كلامية داخل العالم الفلسفي؛ والفلاسفة هكذا كانوا يتكلمون عن الموضوعات الدينية مثل النبوة والمعاد وأحكام أهل الآخرة وأمثالها وخاصة فيما اصطلح عليه بالإلهيات بالمعنى الأخص، بحيث كانت تختلف كتبهم وطرقهم عن الفلسفة المترجمة؛ ولكن بعد ظهور الفخر الرازي ومع حركة تأثر علم الكلام بالفلسفة، انطلقت حركة فلسفية عند المتكلمين؛ ولذلك فإن الأبحاث الفلسفية كانت تبرز في كثير من الأحيان في صورة الإشكاليات الكلامية، وكثيراً ما كان عالم واحد يكتب كتباً في الفلسفة وأخرى في علم الكلام في الوقت نفسه، وجرت العادة بالكتابة بكلتي الطريقتين على أساس التقليد الخاص عند الفلاسفة أو التقليد الكلامي. ودأب المتكلمون السنة أيضاً، وبعد عصر الفخر الرازي في كتابة كتب في موضوعي المنطق والكلام معاً، مثل كتاب "مطالع الأنوار" لسراج الدين الأرموي (المتوفى سنة ٦٨٢ هـ) في الموضوعين.

وكانت ذروة هذه الحركة ظهرت مع الخواجة نصير الدين الطوسي في كتابه "التجريد في المنطق والعقائد"، وقد استفاد فيها من المصطلحات والاستدلالات والموضوعات الفلسفية.

ويضيف ابن خلدون مفسّراً هذا الاتجاه الجديد:

"ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة؛ بحيث لا يتميز أحد الفنّين عن الآخر. ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في "الطوالع" ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم. إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم للاطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه. ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم فليس فيها من الاختلاط في المسائل الالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم."

وأما عند الإمامية فمن المعروف أنه قبيل الخواجة نصير الدين الطوسي كان هناك اهتمام بالفلسفة في أوساط المتكلمين الشيعة؛ فمثلاً يمكن لنا أن نذكر ابن سعادة البحراني (القرن السابع الهجري) وهو متكلم إماميّ قد شرح الخواجة نصيرالدين الطوسي رسالته في العلم؛ وابن سعادة كان بدوره أستاذ متكلم إماميّ آخر وهو علي بن سليمان البحراني (القرن السابع الهجري) الذي كتب كتباً في علم الكلام، وكان يتأثر بالفلسفة وله اهتمام بها. ونعرف أيضاً متكلماً إمامياً تأثر بأبي الحسين البصري وبالفلاسفة أيضاً وهو ابن ميثم البحراني (المتوفى سنة ٦٧٩ هـ) والذي كتب كتاب "قواعد المرام في علم الكلام"، ويقال أنه كان تلميذ الخواجة في علم الكلام، وكان الخواجة في المقابل تلميذه في الفقه. ومن هنا يمكن أن نقول أنه كان هناك نهضة فلسفية كلامية عند الإمامية في البحرين في القرن السابع الهجري؛ إلا أن اهتمام الشيعة الإمامية بالفلسفة بشكلٍ كبير بدأ مع العلامة الحلي، وبوحي من الخواجة نصير الدين الطوسي.

مدرسة خواجة نصير الدين الطوسي الكلامية:

ومع الأخير بدأت حركة كلامية فلسفية جديدة، فقد اهتم الخواجة بالفلسفة بشكلٍ واسع وشرح كتاب "الإشارات والتنبيهات" لأبي علي ابن سينا، وردّ فيه على الفخر الرازي في مناقشاته على ابن سينا ودافع عن الأخير، وكتب أيضاً ردّاً على الكتاب الكلامي المشهور للفخر الرازي الموسوم بالمحصّل. وقد سمّى بنقد المحصّل، وقد دافع فيه عن الفلاسفة وابن سينا في مقابل شكوك الفخر الرازي عليهم، ومهّد أيضاً الطريق إلى مزج الفلسفة وعلم الكلام؛ كما كتب ردّاً على تاج الدين الشهرستاني في ردّه على الفلاسفة الموسوم "بمصارعة الفلاسفة"، وسماه "مصارعة المصارعة"، وكتب عدة رسائل وكتباً في الفلسفة أو الموضوعات الفلسفية. وفي الوقت نفسه كتب الخواجة في علم الكلام بالطريقة الجديدة، واستفاد في طريقته الكلامية من الاصطلاحات والمفاهيم والاستدلالات الفلسفية والنهج الفلسفي، وتكاملت عنده الطريقة التي بدأها الفخر الرازي، وبهذا تغيّر نموذج الكتب الكلامية تماماً عمّا كان فيما سلف. وقد اعتمد الخواجة على كثير من العقائد الكلامية أيضاً، وإن تحفظ على بعض منها، وكتب كتابه الشهير "بتجريد الاعتقاد" الذي صار المتن النموذجي في علم الكلام المتأخر، وحتى الآن صار كتاباً كلاسيكياً قد شرحه و علق عليه كثير من المتكلمين، ومن أهم الشروح شرح تلميذه العلامة الحلي الذي استمرّ في نهج أستاذه.

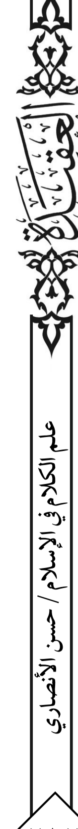
ومع الخواجة وتلميذه العلامة الحلي دخلت الفلسفة في صُلب التعليم الديني الشيعي إمّا من طريق علم الكلام، وإمّا من طريق الفلسفة نفسها، وصار الاهتمام بكتاب "الشفاء" أو "كتاب الإشارات والتنبيهات"، أو كتب الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الإشراق (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ) إحدى اهتمامات علماء الشيعة، المتكلمين منهم والفقهاء بحيث إنهم كانوا عادة يكتبون شروحاً وتعليقات على الكتب الفلسفية والكتب الكلامية في الوقت نفسه، وخاصة على كتاب تجريد العقائد.

إذاً، بعد عصر الخواجة نصير الدين ومع اهتمامه بتقديم علم الكلام في شكله الفلسفي الجديد أصبح الكلام كلاماً فلسفيّاً؛ ولذلك، فإن المتكلمين خرجوا من التقليد الكلامي المعهود عندهم، خاصة عند الشيعة الإمامية وكتبوا كتباً كلامية في الطريقة الجديدة. فبعده قد خلط المسار بين الفلسفة وعلم الكلام، بحيث صار العلماء يكتبون في الوقت نفسه كتباً فلسفية وكلامية؛ لذا فإن للخواجة تلاميذ هم فلاسفة من أمثال قطب الدين الشيرازي (المتوفى سنة ٧١٠ هـ) قد أثّروا على الحركة الفلسفية.

علم الكلام منذ عصر الخواجة إلى عصر مدرسة أصفهان:

بالتوقف عند العلامة الحلي، نراه قد ناقش أحياناً الفلاسفة كأستاذه الخواجة، ولكنه مع قبوله بعض الأفكار الكلامية لأبي الحسين البصري، قد استفاد من طريقة الأخير، وطريقة الخواجة لكي يخفف من وطأة الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في كثير من المسائل. وكتب العلامة عدة كتب فلسفية وعلى طريقة الفلاسفة أيضاً، كما كتب كتباً كلامية مهمة وعلى طريقة التجريد؛ ومن الكتب الكلامية للعلامة الحلي كتيّب مختصر تحت عنوان "الباب الحادي عشر"، يشتمل على دورة كاملة من أبواب علم الكلام وأصول الدين، وقد اعتنى بهذه الرسالة كثير من علماء الشيعة وشرحوها، وعلقوا عليها حتى أصبحت الرسالة مع شروحها مجالاً للدرس والتدريس في الحوزات العلمية الدينية في إيران والعراق ولبنان، مثلها مثل "كتاب التجريد" وشروحه. وقد كتب قطب الدين الرازي (المتوفي سنة ٧٧٦ هـ)، الفيلسوف المشهور كتاب "المحاكمات" في شرح الإشارات وهو من تلاميذ الحلي ومن تلامذة المتكلم الأشعري عضد الدين الإيجي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ) أيضاً، ولذلك كانت الصلة بين الكلام والفلسفة أخذت طريقها.

ومن الملفت للنظر أن الفقيه الكبير الإمامي الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي (المتوفى سنة ٧٨٦ هـ) كان من تلاميذ القطب الرازي، ولذلك سرعان ما

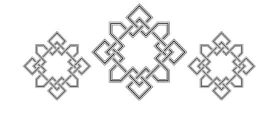


دخلت الفلسفة في إطار التعليم داخل المؤسسة الدينية عند الإمامية. نعم هناك علماء وفقهاء شيعة اهتموا فقط بعلم الكلام وبكتاب التجريد وشروحه وبكتب كلامية أخرى من دون الاهتمام بالفلسفة، ولكنهم تأثروا بالتقليد الفلسفي للخواجة في كتابه "التجريد"، واهتموا بعلم المنطق أيضاً. وهناك علماء سنة أيضاً كانوا يهتمون فقط بعلم الكلام والمنطق تأثراً بفخر الدين الرازي، والخواجة نصير الدين الطوسي في اتجاه "الكلام الفلسفي"؛ فكما قلنا، فإنّ المتكلمون الأشاعرة والماتريدية بعد عصر فخر الدين الرازي والخواجة نصير الدين الطوسي بدأوا بتقديم كتب كلامية في طريقته الجديدة تأثراً بأحدهما أو بكليهما مثل القاضي البيضاوي (المتوفى سنة ٦٨٥ هـ) صاحب كتاب "طوالع الأنوار"، وسراج الدين الأرموي صاحب "مطالع الأنوار"، وعضد الدين الايجي صاحب كتاب المواقف، وسعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩٢ هـ) صاحب "شرح المقاصد" و"شرح العقائد النسفية" الذي كان تلميذاً للايجي ومن بينهم أيضاً شمس الدين الأصفهاني (المتوفى سنة ٧٤٩ هـ)، ومير سيد شريف الجرجاني (المتوفى سنة ٨١٦ هـ)، صاحب شرح المواقف وكثير من الكتب الكلامية، وعلاء الدين القوشجي (المتوفى سنة ٨٧٩ هـ) والملاّ جلال الدواني (المتوفى سنة ٩٠٧ هـ)، الذي كان بدوره تلميذاً للسيد مير شريف الجرجاني؛ وكذلك في هذا المجال أعني مدرسة شيراز الفلسفية، نعرف صدر الدين الدشتكي (المتوفى سنة ٩٠٣ هـ)، وابنه غياث الدين الدشتكي (المتوفى سنة ٩٤٨ هـ)، وشمس الدين الخفري (المتوفى سنة ٩٥٧ هـ)، الذي كان من تلامذة صدر الدين الدشتكي؛ وغيرهم وكانوا يقدمون كتباً ورسائل كلامية وفلسفية في الوقت نفسه، وقد اهتموا بكتابة الشروح والتعليقات والحواشي على أمّهات الكتب الفلسفية والكلامية، وفي هذه الشروح والحواشي كانوا يبدون آراءهم حول الكـلام الفلسفي والفلسفة.

ولذلك قد أخذ الكلام طابعاً فلسفياً، وفي المقابل أخذت الفلسفة طابعاً دينياً كلامياً أكثر؛ وبهذا الشكل مهّد الطريق لكي تقترب الفلسفة وعلم الكلام، وفي

جانبها العرفان النظري (في ثوبه الموجود عند محي الدين ابن العربي، المتوفى سنة ٦٣٨ هـ) ثم لتتجه إلى الامتزاج عند صدر الدين الشيرازي المعروف بملا صدرا (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ) وفي حكمته الموسومة "بالحكمة المتعالية" متأثّراً بالسيّد حيدر العاملي (المتوفى بعد سنة ٧٨٢ هـ) وابن أبي جمهور الأحسائي (الذي كان حياً سنة ٩٠٤ هـ) الذين مهّدا هذا الطريق لصدر الدين الشيرازي.

ففي مدرسة شيراز الفلسفية نجد أنهم، - وكما رأينا - اهتموا بعلم الكلام بحيث إنه كانت هناك مسائل فلسفية وكلامية تعالجان في إطارٍ مشترك، وإن كان هناك مجالٌ أيضاً لدراسة الفلسفة في شقّيها المشائي والإشراقي، بصورة مستقلة وعلى أساس المتون الأساسية "كالشفاء" أو "الإشارات" أو "حكمة الإشراق" بصرف النظر عن مدى الاعتقاد الكلامي باستلزاماتها؛ ولذلك حفظ التقليد الفلسفي، وإن كان ممتزجاً أحياناً بعلم الكلام ومسائله، ولكن بشكلٍ مهد الطريق إلى ظهور شخصيات فلسفية وخاصة عند الإمامية أمثال محمد باقر الميرداماد (المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ) والملا صدرا في مدرسة أصفهان الفلسفية؛ في حين أنّ عند أهل السنة صار الكلام الفلسفي بديلاً عن الفلسفة ذات الذات الهلنيستي، ولهذا السبب بات يعرف بين المستشرقين وغيرهم مقولة "أن الفلسفة الإسلامية انتهت بابن رشد في المغرب الإسلامي."





معقوليّة القضايا الدينيّة وقابليّتها للإثبات

د. الشيخ عبدالحسين خسروبناه

تعريب وتعليق: محمد حسين الواسطي

قبل بضع سنين، كنتُ ضيفاً في رحلة جبليّة، وعند عودتي من نزهة السير على الأقدام بمفردي، وجدتُ جميعَهم منهمكين في نزاع فلسفيّ عنيف، تمحور موضوعه حول سنجاب! لقد افترضوا أنّ سنجاباً كان على طرف من جذع شجرة، وكان شخص في مقابله على الطرف الآخر. فكلّما حاول ذلك الإنسان أن يدور حول جذع الشجرة في حركة سريعة لينظر إلى السنجاب، وكلّما أسرع في دورانه، كان السنجاب يدور معه في سرعة تضاهي حركة الإنسان، فيدور معه حول جذع الشجرة في الاتجاه نفسه، بحيث يبقى الجذع قائماً بينهما على الدوام، ولا ينجح ذلك الشخص في رؤية السنجاب. والسؤال الميتافيزيقيّ المتبلور من هذه الحالة هو: هل دار الإنسان حول السنجاب حقّاً، أم لا؟ لا شكّ في أنّه دار حول الشجرة، وأنّ السنجاب كان ملتصقاً بها؛ لكن هل دار هذا الشخص حول السنجاب أيضاً؟ لم يفضِ النقاش في تلك الفترة التي كان يقضي فيها المخيّمون أوقات فراغ مفتوحة إلى نتيجة. كان كلّهم قد شارك في الإدلاء برأيه والإصرار عليه، وكان المتنازعون منقسمين بالتساوي. وعند ورودي، لم يكن مستغرباً من كلا الطرفين أن يحاولوا استقطابي لأنحاز إلى أحدهما، فنشكّل بذلك أغلبيّة. أمّا الذي كان يشغل ذهني وقتئذٍ فهو المَثَل المدرسيّ الذي يقول: متى ما

واجهتَ تضادّاً فضع مائزاً. وعندئذٍ وجدت وجه التمايز، وقلت لهم: البحث عن الرأي الصائب رهين بتعريف «الدوران»، وتحديد المقصود منه؛ فإذا كان المقصود من الدوران أن يتحوّل موقع الشخص من شمال السنجاب إلى شرقه، ثمّ إلى جنوبه، فغربه، ومنه إلى الشمال ثانيةً، ففي هذه الحالة: ما من شكَ في أنّ الرجل كان يدور حول السنجاب. أمّا لو كان المقصود أن يقف المرء أمام السنجاب، ثمّ يتحوّل إلى يمينه، فشماله، ثمّ يتموضع أمامه ثانية، فلا يخفى أنّه لم يتمكّن من الدوران حول السنجاب؛ لأنّ السنجاب بدورانه الدائم جعل بطنه نحو الرجل دائماً، وأخفى ظهره عنه! ضعوا هذا التمايز في الحسبان، ولن يبقى مجال للنزاع أكثر من ذلك[١].

نقلتُ هذه الأقصوصة عن وليام جيمس[٢] (١٩١٠م) تمهيداً للبحث عن إمكانيّة إثبات الدعاوى الدينيّة، ولأقرّب قضيّة قابليّة إثبات القضايا الدينيّة إلى الأذهان.

لقد أصيب بعض أنصار التيّار التنويريّ الإيرانيّ في عصرنا بشيء من الشكّ والترديد في القضايا الدينيّة، تأثّراً بالغرب، وما شهده من تطوّرات معرفيّة هناك، لا سيّما من أصحاب النزعة الشكّيّة[٣] الحديثة. ويهدف هذا البحث إلى البرهنة على معقوليّة القضايا الدينيّة، وقابليّتها للإثبات. لقد كان التنويريّون الإيرانيّون ـ منذ عهد القاجار ـ أتباعاً ومقلّدين لفلاسفة الغرب، على الرغم من ظهورهم بزيّ العلماء والمفكّرين، وكان منهجهم العلميّ يفتقد الدقّة والعمق الفكريّ. ومن هنا، لم يلعبوا أيّ دور فاعل على صعيد هذا الموضوع سوى وقوفهم متفرّجين وداعمين لما يردّده الآخر في نفي قابليّة القضايا الدينيّة للإثبات، وقد شكّل هذا المنحى لهذا التيّار المتبجّح بآرائه في إيران خللاً كبيراً في فكره.

وهنا، نشير إلى أنّ مشكلة «قابليّة إثبات القضايا الدينيّة» قضيّة تتصدّر أهمّ موضوعات الكلام الجديد، وفلسفة الدين، ونظريّة المعرفة الدينيّة. والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا البحث هو: هل بإمكاننا الحديث عن صدق العقائد الدينيّة،

وتبريرها بأساليب منطقيّة، وإثبات حقيقتها ومعقوليّتها في حال اعتبار المعرفة عقيدة صادقة مبرَّرة؟

سوف نتناول البحث والتحليل حول هذا الموضوع ضمن ثلاثة محاور؛ هي: المبادئ التصوّريّة، والنظريّات، والنظريّة المختارة.

٢/ ١. المبادئ التصوّريّة في المسألة:

١. الدين: ويُراد منه المسلك أو النظام الذي يتّسم بالصفات الآتية: أوّلاً: أن يكون سماويّاً إلهيّاً؛ لا دنيويّاً وضعيّاً من صنع البشر. ثانياً: أن يمثّل رسالة إلهيّة مشتملة على التعاليم الوصفيّة والمعياريّة، وأن يكون في متناول أيدي الناس. ثالثاً: أن يحمل نصّاً سماويّاً مقدّساً بعيداً عن التحريف بزيادة أو نقصان. رابعاً: أن يكون هادياً للبشر، ومؤمّناً له السعادة الأخرويّة. وبناءً على هذه المبادئ: فإنّ الدين هو تعاليم وصفيّة ومعياريّة أنزلها الله لهداية الإنسان، ورسالته من دون أيّ تحريف موجودة وفي متناول أيدي الناس. ولا ينطبق هذا التعريف في عصرنا إلا على دين الإسلام.

٢. القضايا الدينيّة: تنقسم القضايا الدينيّة إلى قسمين؛ هما: القضايا الوصفيّة[٤] والقضايا المعياريّة[٥]؛ أي: الإخباريّة والإنشائيّة. أمّا القضايا الإخباريّة فهي ما تحتمل الصدق أو الكذب؛ لأنّها من سنخ العلوم المعرفيّة. وأمّا القضايا الإنشائيّة فهي ـ باعتبار دلالتها المطابقيّة ـ لا تحكي عن الواقع ونفس الأمر الخارجيّ؛ رغم إمكانيّة وصفها بالكذب أو الصدق ـ باعتبار المصدر أو الغاية ـ . والقضايا الإخباريّة في الإسلام هي: القضايا العقائديّة، والتأريخيّة، والطبيعيّة، والعرفانيّة، والأخبار الغيبيّة، والسنن الإلهيّة المشروطة. والقضايا الإنشائيّة هي القضايا الأخلاقيّة والقانونيّة والفقهيّة.

٣. قابليّة الإثبات: ولمصطلح «قابليّة الإثبات» أكثر من معنى في فلسفة الدين؛

إذ يُراد بها ـ أحياناً ـ «القبول والتصديق العامّ»، أو «تطابق الفكرة مع الواقع». وبناءً على الرؤية الأولى الشهيرة بـ «العقلانيّة القُصوى» [٦] فلا يمكن بلوغ مرتبة الصدق في الاعتقاد إلّا في حال اقتناع جميع العقلاء، كما لا يُركن للأدلّة والبراهين على العقيدة الدينيّة إلّا إذا أذعن بها العقلاء كافّةً. وقد مال بعض الكتّاب في قبال هذا التعريف إلى القول بـ «الإثبات المرتهن بالفرد» [٧]. وحسب اعتقادي فإنّ كِلا المعنيين (التصديق العامّ، والتصديق الشخصيّ) مرفوض؛ لأنّهما يخلطان بين الصدق الخبريّ والصدق المخبريّ [٨]. وتوضيح ذلك: أنّ المعنى السائد والمشهور للصدق هو: «تطابق الفكرة مع الواقع»، ولا يخفى أنّ «المعقوليّة» و«قابليّة الإثبات» إنما تُبحث في إطار هذا التعريف؛ سواء آمن بمضمون القضيّة أحد أم لم يؤمن. أمّا التصديق العامّ أو الشخصيّ فهو عائد إلى الصدق المخبريّ الذي يحكي عن «مطابقة القضيّة لاعتقاد المُخبِرين»، وهذا النوع من الصدق لا محلّ له في أروقة العلوم العقليّة وعلم الكلام، ولا يدّل على الصدق الخبريّ الذي يعني: مطابقة الفكرة للواقع.

٢/ ٢. معقوليّة القضايا الإسلاميّة الوصفيّة:

نستنتج من الأبحاث السابقة أنّ قضايا الدين الإسلاميّ تنقسم إلى وصفيّة ومعياريّة، والوصفيّة ـ التي تحكي عن الواقع ـ تنقسم بدورها إلى ستّة أقسام:

١. القضايا الفلسفيّة والعقليّة؛ كما في قضيّة: «الله موجود».

٢. القضايا الطبيعيّة والتجريبيّة؛ مثل قوله تعالى: ﴿**وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ**﴾[٩].

٣. القضايا التاريخيّة والنقليّة؛ كما في قصص الأنبياء والأمم.

٤. القضايا العرفانيّة والشهوديّة؛ كقوله تعالى: ﴿**إِنْ تَتَّقُواْ اللهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً**﴾[١٠].

٥. القضايا الكونيّة والسنن الإلهيّة؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾(١١)، أو: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾(١٢).

٦. الإخبار الغيبيّ للقرآن الكريم.

وهنا نشير إلى أنّ القسمَين: الخامس والسادس من القضايا الوصفيّة يمكن تحويلهما إلى قضايا عقائديّة أو علميّة أو تاريخيّة أو عرفانيّة، وتثبت بتحقّقها في الخارج.

هذا، وتستند قابليّة الإثبات في القضايا المعياريّة ـ أي: القضايا الأخلاقيّة والفقهيّة والحقوقيّة (القانونية) ـ إمّا على بديهيّات العقل العمليّ (حُسن العدل وقبح الظلم)، وإمّا على معقوليّة القضايا الوصفيّة. توضيح ذلك: أنّ بعض القضايا الإنشائيّة والمعياريّة الدينيّة تحظى بالصِدقيّة من باب أنها ذات قضيّة حُسن العدل وقُبح الظلم، أو من مصاديقها. وتثبت صِدقيّة بعضها الآخر من القضايا المعياريّة من خلال إثبات القضايا العقائديّة، وحقّانيّة الدين الإسلاميّ. والمراد من صِدقيّة القضايا الإنشائيّة: مطابقتها لكمال الإنسان وسعادته؛ وهو ما يَثبت بدوره عن طريق حُسن العدل وقُبح الظلم، أو من خلال إثبات حقّانيّة الدين الإسلاميّ، وحقّانيّة كلام الله عَزَّ وَجَلَّ. وحين يقال بصِدقيّة قضايا؛ مثل: «العدل والإحسان حسنٌ»، و«الظلم وغصب مال الغير قبيحٌ» فإنّ المقصود من ذلك أنّ تحقّق العدل والإحسان، وكذا اجتناب الظلم وغصب أموال الناس موصل إلى نيل الكمال والسعادة. وكذا عندما يُقال بصِدقيّة قضايا معياريّة؛ مثل: «صلاة الفجر ركعتان»، أو «تجب مراعاة حقوق الجار»، أو «الحجاب واجبٌ»، وإنّ قابليّة إثبات حقّانيّة هذه القضايا أن كلّ هذه القضايا تتأتّى من خلال إثبات انتمائها إلى كلام الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، وكلامه حكيم وحقّ. وعليه: تكون كلّ القضايا المذكورة آنفاً حكيمة وحقّة أيضاً.

ويمكن إثبات القضايا الوصفيّة من خلال توظيف المعايير الفلسفيّة والعلميّة والتاريخيّة والعرفانيّة؛ كما سيأتي بيانه أدناه.

٢/ ٣. معقوليّة القضايا العقليّة الدينيّة

تتصدّر القضايا العقليّة والفلسفيّة قائمة أهمّ القضايا الأساسيّة الدينيّة، وهي قضايا يستتبع معقوليّتها وقابليّتها للتبرير ـ علاوة على إثباتها وصدقها وقابليّتها للبرهنة ـ معقوليّة سائر القضايا الدينيّة، بما يعمّ الوصفيّة والمعياريّة. توضيح ذلك: أنّ بالإمكان تصنيف تعاليم الدين الإسلاميّ إلى صنفين: تعاليم البُنية التحتيّة، وتعاليم البُنية الفوقيّة. أمّا تعاليم البُنية الفوقيّة فيلزم من واقعيّتها والقبول بها واقعيّة تعاليم البُنية التحتيّة والقبول بها أيضاً؛ من أمثلة ذلك: الإيمان بوجود الله، وعلمه، وقدرته، وحكمته، وحاجة البشر الماسّة إلى الدين، والنبوّة، والحقّانيّة، والاعتقاد بوحيانيّة القرآن وكونه منزلاً من الله سُبحَانَهُ وَتَعَالىٰ، فكلّ ذلك ينتمي إلى تعاليم البُنية التحيّة. أمّا حقّانيّة سائر التعاليم الإسلاميّة؛ مثل: إثبات باقي الصفات الإلهيّة الفعليّة، وقضايا المعاد، والتعاليم الأخلاقيّة والفقهيّة فهي مبتنية على تعاليم البُنية التحتيّة آنفة الذكر. وهذا يعني أنّنا لو أثبتنا قضايا البنية التحتيّة الإسلاميّة فقد ثبتت بذلك سائر التعاليم الدينيّة.

أمّا معيار الكشف وطبيعته في المعرفة العقليّة، وكذا تمييز المعارف الصادقة والحقيقيّة من الكاذبة وغير الحقيقيّة فيعدّ من أهمّ القضايا المعرفيّة والمنطقيّة. من هنا، أسّس فلاسفة نظريّة المعرفة في هذا البحث ـ الذي درسوه تحت عنوان قيمة المعرفة ـ لنظريّتين أساسيّتين؛ هما: البنيويّة، والاتّساقيّة.

النزعة البنيويّة[١٣] هي أقدم النظريّات في هذه المجال وأرسخها، وقد دافع عنها أو تبنّاها فلاسفة اليونان؛ مثل: أفلاطون (٣٤٨ق.م)، وأرسطو (٣٢٢ق.م)، وكذا فلاسفة مسلمون؛ مثل: ابن سينا (٤٢٨هـ)، والسهرورديّ (٥٨٧هـ)، وصدرالدين الشيرازيّ (١٠٥٠هـ)، وبعض مشاهير فلاسفة المعرفة من الغربيّين في العصر الراهن؛ مثل: بلانتينغا [١٤]، وسوينبرن[١٥]. ولعلّ أشهر تقرير لفكرة البنيويّة

يتلخّص في أنّ المعتقدات والمعارف الحصوليّة للإنسان تنقسم إلى قسمين: معتقدات أساسيّة[١٦]، وأخرى مستنتجة[١٧]، أو كما يعبّر المناطقة: معارف بديهيّة وأخرى نظريّة[١٨]. والمعرفة البديهيّة هي التي لا تحتاج في تصديقها إلى استدلال؛ فتصوّر الموضوع والمحمول فيها يكفي لتصديق القضيّة؛ بخلاف المعرفة النظريّة التي هي قضيّة يفتقر التصديق بها إلى استدلال، ولا يكفي للتصديق بمضمونها مجرّد تصوّر الموضوع والمحمول. أمّا البديهيّات والمعارف الأساسيّة فعلى ضربين:

١. البديهيّات الأوّليّة: وهي ليست مستغنية عن الاستدلال فحسب، بل يستحيل الاستدلال عليها؛ من أمثلتها: مبدأ استحالة التناقض، أو امتناع اجتماع النقيضين، أو استحالة اجتماع الوجود والعدم. فبمجرّد تصوّر النقيضين، وتصوّر امتناع اجتماعهما يحصل التصديق. وبداهة هذه القضية تعني: استغناء القضيّة عن الاستدلال والبرهنة لإثباتها، بل امتناع الاستدلال عليها؛ لأنّ جميع الأدلّة والبراهين سوف تعود ـ لا محالة ـ إلى مبدأ امتناع التناقض في نهاية المطاف. من هنا، تجد المنكرين لهذا المبدأ أيضاً يستخدمونه حتّى عندما يمارسون إنكاره أو التشكيك فيه؛ لأنّ الرافض لاستحالة اجتماع النقيضين لا يمكن له أن يكون مُنكراً وشاكّاً فيه، ثمّ غير منكر وغير شاكّ فيه في الوقت ذاته! وذلك لأنّه يقرّ في نفسه بامتناع اجتماع النقيضين.

٢. البديهيّات الثانويّة: وهي قضايا يتطلّب التصديق بها توظيف أدوات أخرى؛ كالحسّ والعقل. وبعبارة أخرى: البديهيّات الثانويّة غنيّة عن الاستدلال، لكنّها ليست مستحيلة الاستدلال. وسمّيت بـ «الثانويّة» لأنّ تصوّر الموضوع والمحمول لا يكفي لتصديقها، بل يلزم وجود عنصر آخر، بيد أنّ استخدام هذا العنصر لا يتوقّف على تعمّل عقليّ، أو العثور على برهان أو حدّ أوسط.

والبديهيّات الثانويّة بدورها تتكوّن من:

١. الحسّيّات: وهذا الصنف من البديهيّات قضايا تستشعر بالحواسّ الظاهرة؛

مثل: «الجوّ مُشمِس». التصديق بهذه القضايا وكذا الحكم فيها يفتقر إلى أعضاء حسيّة، علاوةً على أنّ إثبات وجود المحسوسات في الخارج، وتطابق الصور الحسّيّة المدرَكة مع الواقع الخارجيّ أمر يستدعي برهنة عقليّة؛ فلقائل أنّ يقول: لعلّ الصور الحسّيّة المدرَكة نِتاجٌ لنفس الإنسان، ولا دلالة لها على الواقع المحسوس في الخارج! لكنّ العقل المستدِلّ يبرهن على ذلك المدّعى بالقول: لو لم يكن الواقعُ الخارجيّ مصدرَ الصور المدرَكة، وكانت من صنع النفس، لوَجَب أن يُدرِك الإنسانُ تلك الصور في كلّ زمان ومكان وعلى كلّ حال؛ فالنفس والعلّة في إيجاد هذه الصور ـ حسب الفرض ـ موجودة، وطالما أنّنا لا نستحضر هذه الصور المدركة ـ كما ذكر ـ فإذن نستنتج أنّ الواقع المحسوس موجود في الخارج وهو مصدر لإدراك الصور الحسيّة في الذهن[١٩]. السرّ في بداهة الحسيّات على رغم احتياجها إلى البرهان العقليّ هو أنّ العقل البشريّ يبرهن تلقائيّاً على هذه المدركات ولا يستعين بالبحث. قد أخرج البعض عدداً من المحسوسات كالألوان والأصوات من مجموعة اليقينيّات والبديهيّات الثانويّة مستدلًّا بنسبيّة هذه المدركات، والحال أنّ الألوان والأصوات هي حقائق نسبيّة ومتغيّرة تكويناً والإدراك الحسيّ المتغيّر كذلك تابع للواقع الذي يعكسه.

٢. الفطريّات: هي قضايا أوّلاً لا يتمّ تصديقها بتصوّر الموضوع والمحمول فحسب بل تحتاج إلى برهان عقليّ أيضاً؛ وثانياً البرهان العقليّ قرين لهذه القضايا ولايحتاج إلى الجهد العقليّ وبعبارة أخرى يتولّد بتصوّر الموضوع والمحمول البرهان العقليّ؛ وثالثاً لا تحتاج هذه القضايا إلى آلة حسّ ظاهرة أو باطنة[٢٠]؛ كما في مبدأ السببيّة (كلّ معلول أو ممكن محتاج إلى العلّة)، ومبدأ الهوهويّة (الشيء هو هو)، واستحالة ارتفاع النقيضين (ارتفاع النفي والإثبات معاً عن قضيّة واحدة ممتنع)، والحمل الأوّليّ (الإنسان إنسان)، واستحالة الدور (توقّف وجود «س» على «ص»، ووجود «ص» على «س» محال)، واستحالة تقدّم الشيء على نفسه (تقدّم وجود «س» على نفسه محال)، كلّها قضايا فطريّة؛ لأنّ تصوّر الموضوع والمحمول يولّد البرهان

العقليّ، ومعه تصدق القضيّة. توضيح ذلك: أنّ كلّ هذه القضايا كانت مصاديق لاستحالة اجتماع النقيضين، فإنّ تصوّر المعلول أو الممكن وتصوّر احتياجه إلى العلّة يظهر معهما البرهان العقليّ القائل بـ «انّ المعلول لو يكن يحتاج إلى علّة فيستلزم ذلك اجتماع النقيضين؛ ولكن التالي باطل فالمقدّم مثله»، وعليه يتمّ تصديق أصل العليّة. كما يتكوّن بعد تصوّر الموضوع والمحمول في أصل الهوهو البرهان القائل بأنّ كلّ شيء لو لم يكن هو هو، استلزمه اجتماع النقيضين، ولكنّ اجتماع النقيضين محال، فإذن كلّ شيء هو هو. وقد عدّ بعض المحقّقين هذا الأصل من البديهيّات الأوّليّة(٢١).

٣. الوجدانيّات: هي قضايا تحصل بانعكاس العلم الحضوريّ في الذهن وتبدّله إلى علم حصوليّ ولا يحتاج إلى برهان عقليّ أو حواسّ ظاهريّة. بعبارة أخرى الوجدانيّات علوم حصوليّة ناشئة عن علوم حضوريّة. لا يحتاج هذا السنخ من القضايا في مصدر الإنتزاع إلى برهان عقليّ ولكنّه مدين إلى آلة العقل. والجدير بالذكر أنّ الوجدانيّات تستند في تصوّر الموضوع والمحمول وكذلك في التصديق والحكم إلى العلم الحضوريّ كما في قولك: «أنا خائفٌ»، أو «أنا جائع» أو «أنا أشعر بالحاجة».

كان المناطقة ـ في الماضي ـ يصنّفون التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات في عرض الفطريّات والحسيّات والوجدانيّات، فتكون كلّها من أقسام القضايا اليقينيّة، واستبدل مصطلح اليقينيّات بالبديهيّات فيما بعد. ولا يبعد أن تكون التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات من أقسام اليقينيّات بالدقّة المنطقيّة والمعرفيّة، علماً بأنّ اليقين المقصود هنا أعمّ من اليقين المنطقيّ أو العقلائيّ؛ ومعناه أنّ للعقلاء أن يستيقنوا بالقضايا التجريبيّة والمتواترة والحدسيّة عبر التجربة والأخبار المتواترة والحدس يقيناً عقلائيّاً؛ رغم أنّ هذا النوع يعدّه المنطق ظنّاً معتبراً مورثاً للاطمئنان. وعلى أيّة حال، فإنّ هذه القضايا ليست من البديهيّات الثانويّة، بل هي من سنخ القضايا النظريّة؛ لأنّها أوّلاً تحتاج في تصديقها إلى استدلال وثانياً لايرافقها الاستدلال العقليّ وثالثاً إنّها محتاجة إلى جهد وعمل عقليّ. نتاج البحث هو أنّ ملاك تمييز المعارف والقضايا

الصادقة عن القضايا الكاذبة في المجال الدينيّ ـ العقليّ هو البداهة العقليّة. وبناءً عليه لإثبات وجود الله استدلّ العقلانيّون إلى برهان الصدّيقين وبرهان الإمكان والوجوب وأصل العليّة وغيره وتمسّكوا ببرهان حاجة البشر الاجتماعيّة إلى القانون لإثبات ضرورة بعثة الأنبياء. وهذا ما يثبت به معقوليّة القضايا العقليّة الدينيّة وهي البنية التحتيّة للمعارف الدينيّة وتثبت بها معقوليّة سائر المعارف الدينيّة.

٢/ ٤. معقوليّة القضايا العرفانيّة الدينيّة:

تثبُت القضايا العرفانيّة بمنهج العلم الحضوريّ والشهودي؛ ففيه يحضر وجود المعلوم واقعه الموضوعيّ عند العالم؛ فعلى سبيل المثال: قضيّة ﴿**أَلاَ بِذِكْرِ الله تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾[٢٢] قضية دينيّة عرفانيّة قابلة للإثبات عن طريق العلم الحضوريّ. توضيح ذلك: لا نشكّ في أنّ فرقاً ما يميّز بين «الشعور بالألم» و«تصوّر الألم»، أو بين «الإحساس بالحبّ» و«تصوّر الحبّ»، أو بين «إدراك الجوع والعطش» و«تصوّر الجوع والعطش»؛ فمتعلَّق الشعور بالألم والحبّ والجوع والعطش هو الواقع الموضوعيّ لتلك الأمور، في حين أنّ متعلَّق تصوّرها هو صورها ومفاهيمها الذهنيّة. ومن ثمّ: يمتلك الإنسان ضربين من الوعي والإدراك:

١. إدراك يحصل من خلال توسّط الصور والمفاهيم الذهنيّة، ويحكي واقعاً خارجيّاً.

٢. إدراك يتحقّق من دون توسط تلك الوسائط.

تسمّى المعرفة المستغنية عن الواسطة التي يحضر فيها الوجود الواقعيّ للمعلوم عند العالِم بـ «العلم الحضوريّ»؛ كما في علمنا بأنفسنا وحالات أنفسنا وقواها؛ مثل: الخوف، والحبّ، وما إلى ذلك. أمّا المعرفة الحاصلة بتوسط المفهوم أو الصورة الذهنيّة فيسمى بـ «العلم الحصوليّ».

ومن هنا، يظهر أن العلم الحضوريّ معرفة مباشرة يدرك فيها الإنسانُ الوجودَ الواقعيّ للمعلوم. ويتميّز العلم الحضوريّ بالنقاط الآتية:

١. الاتحاد الوجوديّ بين «الواقع المدرَك» أو «المعلوم»، وواقع «العلم»؛ في حين أنّ العلم الحصوليّ ينطوي على ثلاثة أمور؛ هي: العالِم والمعلوم والواسطة؛ وهي تلك الصورة أو ذاك المفهوم الذهنيّ.

٢. في أطر العلم الحضوريّ لا معنى للشكّ، والتصوّر، والتصديق، والخطأ، والحافظة، والفكر، والتعقل، والاستدلال، وما شاكل ذلك من أمور متعلّقة بالعلوم الحصوليّة، ومرتبطة بعالم الذهن.

٣. لا معنى للخطأ في العلم الحضوريّ؛ في حين أن الخطأ محتمل في العلم الحصوليّ.

٤. يجوز في العلم الحصوليّ أن يتطابق مع الواقع، كما يجوز فيه أيضاً ألا يتطابقا، ويكمن السرّ وراء رفض العلم الحضوريّ للخطأ وقوع الواقع العينيّ بذاته ومن دون وسائط تحت طائلة الشهود، امّا الواقع في العلم الحصوليّ فيتأتّى من خلال نافذة المفاهيم والصور الذهنيّة، ولا محيص في ذلك من احتمال الخطأ، وعدم التطابق مع الواقع المفترض. وما المكاشفات الشيطانية عند العرفاء أو الشهوة المزيّفة عند المريض إلا ضرب من ضروب العلوم الحصوليّة التي تقع تفسيراً لعلم الحضوريّة، وهي معرّضة للخطأ. ولعلّ عارفاً يدرك شيئاً عن طريق خياله المتصل والذهنيّ، فيظنّ أنه من سنخ العلم الحضوريّ والكشف العرفانيّ، في حين أن الخيال المتصل ليس لوناً من ألوان العلم الحصوليّ المعرّض للخطأ.

وعلى صعيد آخر، لا يفتأ ذهن الإنسان ـ الشبيه بآلة التصوير ـ عن التقاط صور تلقائيّة للمدرَكات الحضوريّة، وتخزين صور أو مفاهيم خاصّة في جنباته، والقيام بعمليات الفرز والتحليل والتفسير بشأنها. ومن هنا، من الممكن لبعض العرفاء بعد حصول كشف أو شهود لهم أن تقوم نفوسهم من خلال الذهن أو الذهنيّات بتفسير

مدركاتها الحضوريّة، فيخالوا تفسيراتهم تلك ـ وهي مكاشفات شيطانيّة من سنخ العلم الحصوليّ ـ مكاشفاتٍ ربّانيةً وإلهيّة!

ولهذا السبب، عقد أرباب العرفان الإسلاميّ بحثاً بعنوان «ميزان العرفان»؛ ليميّزوا على ضوئه الكشف العرفانيّ الصحيح عن السقيم، وقد أشاروا في العرفان الإسلاميّ إلى ثلاثة معايير: عامّة، وخاصّة، وعقليّة:

* أرادوا بـ«العامّة»: الشريعة؛ أي: إذا ما أراد العارف الوثوق بكشفياته، فعليه أن يطبّقها مع الشريعة؛ فإذا توافقا وتطابقا، فله أن يثق بها، وإلّا فلا (٢٣). والمقصود بالشريعة: مجموعة من المعارف والتعاليم المنزّلة على الإنسان عن طريق الوحي. وتَثبتُ معياريّة الدين والشريعة بالنسبة إلى كشفيّات العرفاء والتمييز بها بين الكشفيّات الحضوريّة الإلهيّة والإلقاءات الحصوليّة الشيطانيّة بعد إثبات معقوليّة القضايا والتعاليم الدينيّة، وهذا يعني أولويّة البدء باستخدام المنهج العقليّ في إثبات معقوليّة قضايا؛ مثل: وجود الله وصفاته الذاتية والفعلية، وضرورة حاجة الإنسان إلى الدين، وحقّانيّة الدين الإسلاميّ.

* وقد أضاف العرفاء علاوةً على الشريعة معياراً خاصّاً أسموه بـ «الأستاذ الكامل»؛ فإذا خضع الفرد إلى تربية الأستاذ الكامل المكمَّل وهدايته، أمكن له من خلال تطبيق كشفياته مع كشفيات الأستاذ الوقوف على صحّة مشاهداته أو سقمها؛ لأن الأستاذ مطّلع على أحوال تلميذه ومشاهداته بشكل كامل، وله أن يصوّب طريقه بالإرشادات التي تناسبه (٢٤).

* أمّا المعيار الثالث لصحّة الكشف والشهود العرفانيّ أو سقمه فهو «العقل». وقد تقدّم بيان معيارية العقل في بحث «معقوليّة القضايا الدينيّة العقليّة»، فلا نعيد.

وفي المحصّلة نقول: لا شكّ في أنّ قابليّة إثبات القضايا الدينيّة العرفانيّة أمر متيسّر من خلال العلم الحضوريّ الذي تقدّم أنه عصيّ على الخطأ.

٢/ ٥. معقوليّة القضايا التاريخيّة الدينيّة:

تنتمي القضايا التاريخيّة في النصوص الدينيّة الإسلاميّة إلى صنف القضايا الوصفيّة. ويعتمد إثبات هذا اللون من القضايا، وكذا معقوليتها، على صدق المخبِرين والمقرِّرين، وعلى مدى ضبطهم ودقّتهم؛ فإذا ثبت اتصاف الله سُبحَانَهُ وَتَعَالىٰ، والرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام نقلة التاريخ وحملة الأخبار بكونهم مخبرين صادقين، أمكن إثبات صحة القضايا التاريخية الدينيّة ومعقوليتها.

من جهة أخرى، فإنّ صدق الله والرسول والأئمة قد ثبت بالبراهين والأدلة العقليّة في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة؛ حيث خلُصت تلك الأبحاث إلى أنّ الكلام الكاذب والمجانب للواقع لا يمكن له ـ بالضرورة الفلسفيّة والأنطولوجية ـ أن يصدر عن الإله القادر والعالم المطلق والحكيم الغنيّ عن غيره؛ لأن صدور الكلام الكاذب قد يكون ناشئاً عن العجز، أو الجهل، أو الحاجة، أو لغويّة الفعل، وجميعها مُحال في شأن القادر العالم المطلق الحكيم الغنيّ بذاته. وعليه: فإنّ صدور الكلام الكاذب منه تعالى شأنه ممتنع عقلاً. والأصول الموضوعة لهذا الدليل هي: إثبات وجود الله، وإثبات صفاته الكمالية بالمنهج العقليّ، وصدق كلام الرسول والأئمّة:، المدلّل عليه بدليل العصمة. وفي المحصلة نقول: جميع القضايا التاريخية الواردة في كلام الله ورسوله محمّد صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام صادق.

هذا، ولكن البحث في هذا المجال يبقى مفتوحاً بالنسبة إلى المخبرين المعاصرين؛ فهم لم يتلقوا تلك المنقولات التاريخية بشكل مباشر من الله ورسوله وأولياء الدين:، بل تلقّفوه من خلال وسائط ومخبرين آخرين، والسؤال هنا: ما السبيل إلى إثبات صدق هذه الوسائط؟

لقد خاض المؤرّخون والرجاليّون في هذا الحقل، وتطرّقوا لبيان أنواع الأخبار المتواترة غير المحفوفة بالقرائن القطعية، وتوصّلوا بسلوك هذا السبيل إلى كشف

استناد المقولة إلى قائلها المعصوم. توضيح ذلك: أنّ الخبر المتواتر يعني الخبر المنسوب للقائل من قِبَل مجاميع من المخبرين المتعدّدين، وتعدّد الوسائط فيه على نحو لا يُحتمل معه تواطؤهم على الكذب في ذلك الخبر المنقول، فينتفي ذلك عنهم(٢٥).

وعلى أساس من حساب الاحتمالات، يجب أن ينتفي إمكان خطأ جميع المخبرين الواقعيّن كوسائط في فهم كلام المتكلم، أو الواقعة التاريخية، أو تتضاءل على ضوئه فروض ذلك إلى أدنى حدّ.

لا شكّ في أن القرآن الكريم من حيث السنديّة، وكذا بعض الأحاديث الشريفة؛ مثل: حديث الثقلين، وحديث الغدير، وما شابهها، يقعان في ضمن هذه الدائرة. أمّا الأخبار غير المتواترة ـ وهي الأخبار المنقولة من قِبَل الوسائط والمخبرين المتعدّدين ـ فهي على ضربين:

١. الأخبار غير المتواترة المحفوفة بالقرائن القطعية، وهي التي يثبت استنادها لقائلها؛ نظراً لوجود تلك القرائن القطعيّة.

٢. الأخبار غير المتواترة الخليّة عن تلك القرائن القطعيّة.

ولا يخفى أنّ المؤرّخين ـ وفقاً لمنهج البحث التاريخيّ ـ بل عموم العقلاء يميلون إلى تقديم الأخبار المتواترة في الدرجة الأولى، ثم يليها في الأخذ والترجيح: الأخبار غير المتواترة المحفوفة بالقرائن القطعيّة، ثم تأتي في المرتبة الثالثة: الأخبار غير المتواترة غير المحفوفة بالقرائن القطعيّة. أمّا الأخبار الواردة من المخبرين الوضّاعين أو غير الموثوقين فلا يُعتنى بها من الأساس.

وحصيلة ما تقدّم أنّ قابليّة الإثبات في القضايا الدينيّة التاريخية رهينة بمدى اعتبار صدق المخبرين ـ كما في إخبار الله عَزَّ وَجَلَّ والمعصومين: ـ ومدى صحّة ذلك. ويثبت صدق استناد الكلام لهم عقلاً عن طريق الوسائط من خلال الأخبار المتواترة، والمستفيضة، وأخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن، وغيرها. نعم؛ يمكن الإفادة من

المناهج التاريخية المذكورة آنفاً من دون إثبات صدق المخبرين الدينيّين للوصول إلى كشف تطابق القضايا الدينيّة التاريخية مع الواقع.

٢/ ٦. معقوليّة القضايا التجريبيّة الدينيّة:

٢/٦/ ١. الاستقراء في فلسفة اليونان والمشّاء

يرتهن موضوع قابليّة الإثبات في القضايا العلمية والتجريبيّة في الإسلام برؤى فلاسفة العلم في باب «الاستقراء». والاستقراء قضيّة شغلت اهتمام المفكّرين منذ قديم الزمن؛ فقد انبرى سقراط بوصفه أوّل مفكّر استقرائيّ مارس البحث في معرفة المصاديق والجزئيّات، وتوظيف منهجه الجدليّ للوصول إلى تعاريف عامّة. وأفاد أفلاطون من بعده مما انتهى إليه الأستاذ[٢٦]، لكنّه لم يُذعن باعتباريّة الإدراكات الحسّيّة والتجريبيّة وصدقها[٢٧]. أمّا أرسطو (٣٢٢ق.م) فاكتفى في تقديم القياس ممثلاً وحيداً للاستنتاج المنطقيّ، وأرجع إليه باقي الحجج؛ ومن بينها: الاستقراء[٢٨].

وقد مال الفلاسفة المشّائين إلى التفريق بين الاستقراء الناقص والتجربة، وذهبوا إلى انضواء التجريبيّات تحت مظلة البديهيات الثانوية والقضايا اليقينية، ولكنّهم اعتمدوا ـ بطبيعة الحال ـ على أصل موضوع مفاده: رجوع المشاهدات الجزئيّة إلى القياس واليقين المنطقيّ ببركة قواعد عامّة تقول: «إنّ الاتفاق أو الصدفة لا يكون دائميّاً أو أكثرياً»، و«إنّ الحالات المتشابهة من الطبيعيّة تؤدّي إلى نتائج متماثلة»، و«إنّ حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد». ووفقاً لهذا المنحى، تثبت معقوليّة القضايا التجريبيّة والعلمية التي نجدها في النصوص الإسلاميّة.

٢/٦/ ٢. الاستقراء عند التيار التجريبيّ

على الصعيد الآخر، توزّع التجريبيّون ـ على طول خطّ الفكر المنتمي لأصالة التجربة[٢٩] ـ فيما يخصّ «الاستقراء» إلى أربعة مذاهب؛ هي: التحقّقيّة، ومذهب التأييد، والعادة، والتكذيب:

* أمّا التحقّقيّة[30]: فيمثّلها فكريّاً الفيلسوفان الإنجليزيّان الشهيران: فرانسيس بيكون (١٦٢٦م)، وجون ستيوارت مِل (١٨٧٣م) [31]. وعلى أساس من هذا المنحى، فإنّ القضايا التجريبيّة والطبيعيّة في النصوص الدينيّة الإسلاميّة قابلة للإثبات؛ إذ يمكن توظيف منهج بيكون ومل في إخضاع القضايا الدينيّة التجريبيّة للبحث والتحقيق، وإثبات معقوليّتها.

* وأمّا مذهب العادة: فهو ما نظّر له ديفيد هيوم (١٧٧٦م)، أحد أبرز قادة الاتجاه التجريبيّ؛ إذ تناول بيان الاستقراء باستخدامه للمنهج الحسّي التجريبيّ، وآمن بأن المشاهدة المتعاقبة للأحداث هي الأمر الوحيد الذي يمكن أن يُستنبط منه تزامن تلك الأحداث أو تقارنها وتواليها مع بعضها في الماضي[32]. ووفقاً لرؤية هيوم، فإنّ الاستقراء لا يورث اليقين؛ لكنّ المشاهدة المتعاقبة للظواهر يمكن لها أن تكشف النقاب عن عادة التقارن فيها. وعلى أساس من هذا المنحى أيضاً، يمكن الدفاع عن القضايا الدينيّة التجريبيّة، ونعت معقوليّتها بأنها «معتادة» أو «حسب العادة».

* وأمّا مذهب التأييد[33]: فهو لون آخر من ألوان التيّار التجريبيّ، وهو يعمد ـ بدلاً عن الإثبات ـ إلى إصدار فتوى بتأييد القوانين والقضايا العلمية التجريبيّة العامّة على أساس الاختبار والتجربة المتعاقبة. وقد رحّب بمذهب التأييد هذا الوضعيّون المنطقيّون؛ مثل: كينز، وكارناب، وريشنباخ، وبرتراند راسل، ونلسون غودمن، وجين نيكود[34]. ووفقاً لهذا المذهب، يمكن الدفاع عن معقوليّة القضايا الدينيّة التجريبيّة.

* وأمّا مذهب التكذيب (الإبطال) [35]: فهو ما بشّر به كارل بوبر (١٩٩٤م) ـ وهو أحد فلاسفة العلم في القرن العشرين ـ إذ استعرض نظريّته في الأخذ بمبدأ «قابليّة التكذيب» (الإبطال) كأساس في التمييز بين العلوم التجريبيّة، وعارض منهج «قابليّة التحقّق» و«قابليّة التأييد» في تمحيص النظريّات العلميّة، محاولاً تقديم حلّ بديل يعتمد الأسلوب التجريبيّ التكذيبيّ، معالجاً بذلك قضيّتين مهمّتين؛ هما:

الاستقراء، وتمييز العلم عن غيره. وعلى ضوء هذه الرؤية، لا تتّصف الفرضيّات أو القوانين الحاكية عن العالم الخارجيّ الحاكمة عليه بـ«العلميّة»، ولا تكون «إخباريّةً» إلا إذا كانت «قابلة للإبطال»؛ بمعنى أن تمنع طائفة من القضايا الحسّيّة، ويحكم باستحالتها؛ بحيث إذا تحقّق فرد أو مصداق مَنَعه هذا القانون أو تلك النظريّة، فإنه يُستكشف بذلك بطلانها. ويبتني المنحى البوبريّ على عدد من الأسس والأصول الموضوعة؛ منها: أنّ الحسّ والتجربة المجرّدة عن أيّ حكم مُسبَق أو مبدأ نظريّ أمرٌ متعذّر، والنظريّة مقدّمة على الحسّ والتجربة. وقد تعرّضت هذه الرؤية لسهام النقد من قبل بعض العلماء؛ مثل: لاكاتش، وتشالمرز، وفايرابند، وبارتلي، وكوهن[٣٦]. وعلى أساس من هذا المنحى، يمكن ـ أيضاً ـ الحديث عن معقوليّة القضايا الدينيّة التجريبيّة؛ لأنّ هذا اللون من القضايا قابل للإبطال والتجربة.

٢/ ٦/ ٣. الاستقراء ومعيار النظام الفكريّ:

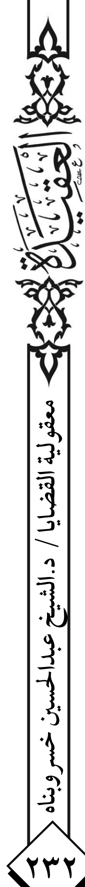
ذهب توماس كوهن (١٩٩٦م) ـ وهو من الشخصيّات التي كتبت في «فلسفة العلم»، وتناولت طبيعة العلم وتاريخه في ضمن منظومة الثورات العلميّة ـ إلى أنّ «العلم» لا يتحلّى بمسيرة متسلسلة من تراكم الحقيقة، ولا تصحّ دعوى من يقول: إنّ العلم في مراحله المتأخّرة يتحلّى بنسبة كبيرة من الحقيقة والصحّة، تفوق ما نجده في المراحل المتقدّمة. وقد تمسّك بنظريّة «النظام الفكريّ» أو «البرادايم»، ذاهباً إلى ارتهان جميع الأحداث في تاريخ العلم بظهور «النظم الفكريّة» (البرادايمات) وأفولها؛ حيث يشمل كلّ نظام فكريّ معيّن نظريّة علميّةً، ومجموعةً من المقبولات الميتافيزيقيّة، ومنهجاً وأسلوباً ومعياراً للبحث.

وعلى ضوء ذلك، فإنّ البحث العلميّ الذي تبلور في ظلّ اكتشاف أو اكتشافات علميّة معيّنة في فترة زمنيّة معيّنة، وفي ضمن مجتمع علميّ معيّن، يقع تحت هيمنة نظام فكريّ معيّن. وبعد مرور فترات من الزمن، وطروء بعض الظروف الموضوعيّة، يفقد هذا النظام الفكريّ جدارته وأهليّته المتوخّاة منه، ويُصاب بداء

التخبّط والخروج عن القاعدة؛ وهذا يعني بروز ظروف وموضوعات لا يُمكن تفسيرها أو تبريرها على ضوء ذاك النظام الفكريّ. ويرى كوهن أنّ النظم الفكريّة غير خاضعة للقياس(٣٧).

ومع غضّ الطرف عن المناقشات الواردة على قراءة كوهن هذه ـ كانزلاقها في هاوية النسبيّة، ممّا يجعلها تعاني من التهافت والتناقض الذاتيّ(٣٨) ـ يمكن دراسة القضايا الدينيّة التجريبيّة وفقاً لهذا المعيار أيضاً. وما من شكّ في أنّ هذه الطائفة من القضايا الدينيّة منضوية تحت مظلّة نظام فكريّ معين، ومن ثمَّ فهي ـ على أساس ممّا ذهب إليه كوهن ـ قابلة للإثبات والمعقوليّة ايضاً.

وفي خاتمة هذا البحث، ننوّه بأنّنا لم نعمد ـ فيما نقلناه من الاتجاهات المتنوّعة التي ذهب إليه الفلاسفة في موضوع الاستقراء ـ إلى التمحيص والمحاكمة، وقد اكتفينا بعرض تقرير وصفيّ موجز، استهدفنا منه التدليل على إمكانيّة الحديث عن معقوليّة القضايا الدينيّة التجريبيّة، ومعنائيتها، وقابليّتها للتبرير، وفقاً لأيّ من المدارس والمذاهب التي أدلت بدلوها في قضيّة الاستقراء.



* هوامش البحث *

(١) وليام جيمس، البراغماتية (ترجم إلى الفارسيّة بعنوان: پراگماتيسم)، ترجمة عبدالكريم رشيديان، منشورات آموزش انقلاب إسلاميّ، طهران، ١٣٧٠ هـ ش، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) ويليام جيمس William James (١٨٤٢-١٩١٠م): فيلسوف وعالم نفس أمريكيّ، ألّف كتباً مؤثّرة في علم النفس الحديث، وعلم النفس التربويّ، وعلم النفس الدينيّ والتصوّف، والفلسفة البراغماتيّة. [م]

(٣) Skepticism. [م].

(٤) Descriptive .

(٥) Normative.

(٦) Strong Rationalism .

(٧) العقل والإيمان الدينيّ، مايكل بطرسون وآخرون، ص ٧٢ و١٣١ [المصدر بالفارسيّة].
(٨) مختصر المعاني، سعدالدين التفتازانيّ، منشورات مكتبة إسلاميّ، من دون تاريخ، ص١٢.
(٩) سورة النمل: ٨٨.
(١٠) سورة الأنفال: ٢٩.
(١١) سورة الطلاق: ٣.
(١٢) سورة الطلاق: ٢.
(١٣) Foundationalism.
(١٤) ألفن بلانتينغا Alvin Plantinga : فيلسوف دين أمريكيّ معاصر، ولد في ولاية مشيغان عام ١٩٣٢م. كرّس جهوده في إثبات الدفاع عن العقيدة بوجود الله كأساس للإيمان، وتوسّع في نظريّة المعرفة الدينيّة. يشغل حالياً منصب مدير مركز فلسفة الدين في جامعة نوتردام الكاثوليكيّة الأمريكيّة. [م]
(١٥) ريتشارد سوينبرن Richard Swinburne : فيلسوف دين إنجليزيّ معاصر، يحاضر في جامعة أكسفورد البريطانيّة. من مواليد العام ١٩٣٤م. [م]
(١٦) Basic Beliefs.
(١٧) Inferred Beliefs.
(١٨) المنطقيّات، الفارابي، ج١، ص ١٩؛ شرح الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ونصيرالدين الطوسيّ، ج١، ص ٢١٣-٢٢٩؛ شرح المواقف، ج٢، ص ٣٦-٤١؛ حكمة الإشراق، ص٣٩ و١١٨-١٢٣؛ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمّد تقي مصباح اليزدي، ج١، ص ٢١١-٢١٢.
(١٩) التعليقات، ابن سينا، ص٦٨ و٨٨ و١٤٨، نهاية الحكمة، الطباطبائي، المرحلة ١١، الفصل ١٣، الأسفار الأربعة، صدرالدين الشيرازي، ج٣، ص ٤٩٨.
(٢٠) شرح الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج١، ص ٢٨٩.
(٢١) لاحظ: نظريّة بداهة مبدأ الهوهويّة [بالفارسيّة: *نظريه بداهت اصل هوهويت*]، أحمد أحمدي.
(٢٢) سورة الرعد: ٢٨.
(٢٣) لاحظ: شرح فصوص الحكم، داوود القيصريّ، باهتمام سيد جلال الدين الآشتياني، ص ٣٢؛ إعجاز البيان في تأويل القرآن، صدر الدين القونويّ، ص١٢.
(٢٤) لاحظ: شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٣٢؛ تحرير تمهيد القواعد، الجواديّ الآمليّ، ص ٧١٥.
(٢٥) راجع: شرح الإشارات والتنبيهات، ج١، ص ٢١٨.
(٢٦) أفلاطون، عبدالرحمان بدوي، ص ١٤٠.




(٢٧) الأعمال الكاملة لأفلاطون، رسالة الجمهورية، ورسالة فيدو.

(٢٨) منطق أرسطو، ج١، تحقيق عبدالرحمان بدوي.

(٢٩) Empiricism . [م]

(٣٠) Verificationism، وهو المذهب الذي اعتمد مبدأ قابليّة التحقّق Verifiability، وقد آمن به من الفلاسفة مبكّراً أنصار الوضعيّة Positivism. [م]

(٣١) لاحظ: ترجمة فرانسيس بيكون ومؤلّفاته، محسن جهانگيري، ص ١٤٥؛ مسيرة الحكمة في أوروبا، محمد علي فروغي، ج١، ص ١٢٠، وج٣، ١٢٩-١٤١؛ تاريخ الفلسفة، فردريك كابلستون، ج ٨، ص ٩٣-٩٨ و١٢٤-١٢٥؛ معرفة المناهج في العلوم أو الفلسفة العلمية، ص ١٢٣-١٢٤ [المصادر باللغة الفارسيّة].

(٣٢) مدخل تاريخيّ إلى فلسفة العلم، لازي، ص ٧-٩؛ معرفة العلم الفلسفيّة، سروش، ص ٢٢٢ [بالفارسيّة].

(٣٣) وهو المذهب الذي اعتمد مبدأ قابليّة التأييد Confirmability في تقييم المعرفة. [م]

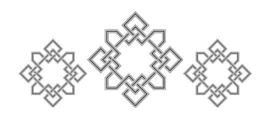
(٣٤) مدخل إلى فلسفة العلوم، رودلف كارناب، ص ٤٥؛ الحدس والإبطال، كارل بوبر، ص ١٧، و٣٥؛ منطق الكشف العلمي، كارل بوبر، ص ١٤٩؛ ظهور الفلسفة العلمية، هانس ريشنباخ، ص ٢٦١-٢٧٤؛ [المصادر باللغة الفارسيّة].

(٣٥) وهو المذهب الذي اعتمد مبدأ قابليّة التكذيب (الإبطال) Falsifiability ، الذي قد يعبّر عنه أيضاً: بقابليّة الخطأ، وقابليّة الدحض، وقابليّة التفنيد. والمراد بهذا المعيار أنّ أيّ افتراض أو نظريّة لا يمكن لها أن تكون علميّة ما لم تقبل إمكانيّة أن تكون كاذبة؛ وليس المقصود من قابليّة التكذيب ـ بطبيعة الحال ـ الحكم بكذب النظريّة أو بطلانها فعلاً، بل المدّعى هنا هو أنّ الفرضيّة لا يمكن لها أن تتصف بالصحة لو لم تكن قابلة للتكذيب، ومعنى قابليّتها للتكذيب أن يكون هناك ـ من حيث المبدأ ـ إمكانيّة إجراء تجربة تظهر أنها خاطئة؛ حتّى لو لم تُجر هذه التجربة المكذّبة من الأساس. [م]

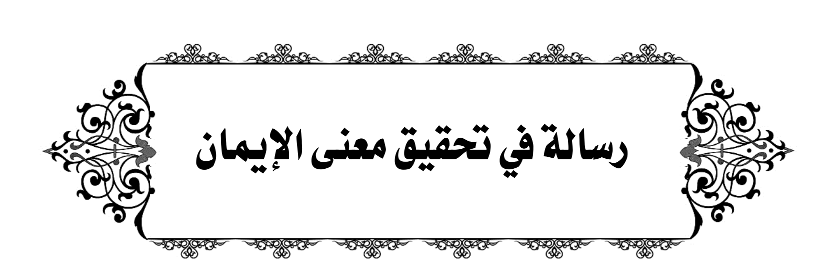
(٣٦) ماهيّة العلم، ص ٨٣ [باللغة الفارسيّة].

(٣٧) لاحظ: بنية الثورات العلميّة، توماس كوهن.

(٣٨) راجع مقالة «قابليّة الدين للقراءات، دراسة في البُنى التحتيّة» للمؤلّف، مجلّة قبسات، العدد٢٣.







رسالة في تحقيق معنى الإيمان

تأليف: بعض علماء المتكلّمين قبل سنه ٨٤٨ هـ
تحقيق: محمّد حسين نوري[*]

تمهيد

إنّ البحث حول معنى الإيمان وكيفيّته في الشريعة ذو أهمّيّة قصوى يرجع أثره إلى كلّ مَن اعتقد بدين أو مسلك.. فلذا عكف كثير من المتكلّمين من الفرق والمذاهب علي اختلاف آرائهم ومشاربهم علي التعرّض في جوانب معنى الإيمان في كتبهم بحيث ألّف بعضهم كتباً ورسائل مستقلّة للموضوع، ولهذا فإنّه كان معركة للآراء ومحطّ نظر العلماء والمحقّقين.

فالبحث عنه من أُصول المباحث الاعتقاديّة بحيث انجرّ إلى تأسيس بعض المذاهب في المجتمع الإسلامي، كما نُقل ذلك في نشأة مذهب المعتزلة حينما خالف واصل بن عطاء[١] أُستاذه الحسن البصريّ[٢] واعتزل عنه، وذلك عقيب البحث في أنّ مرتكب الكبيرة من المسلمين أيُسمّي مؤمناً أم كافراً؟ فقام واصل واعتزل عن الحسن البصريّ[٣]، وكان هذا بدء ظهور المعتزلة فاحتدم الجدال والمراء واشتدّت الخصومة بين الفرقتين ـ أي المعتزلة والأشاعرة ـ عبر التاريخ الإسلامي.

(*) طالب في الحوزة العلميّة.

ولا يشذّ مذهب الإماميّة ولا يُستثني عن هذه القاعدة المهمّة من محدّثيهم ومتكلّميهم.. بل هم من القُدامي في هذا المبحث بحيث جاءت الروايات العديدة عن أئمّتهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الموضوع، وذلك مشعر بأنّهم عليهم السلام سُئلوا عن هذا الأمر المهمّ.

وقد ألّف علماء أهل البيت عليهم السلام كتباً علميّة عريقة فيها تدقيق النظر بحيث تستحقّ أن تعرّض على الأمّة الإسلاميّة حتّي تبيّن مكانة العلم والعلماء.

ومن هذا البحر الزاخر العلاّمة الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ المتوفّي سنه ٧٢٦ هـ، فقد ألّف في شتّى العلوم النقليّة والعقليّة من الفقه والأُصول والحديث والرجال والعقائد والكلام.. كتباً كثيره قيّمة تعدُّ من أُمّهات المصادر فكان لها دورٌ بنّاء في النشاطات العلميّة بجميع مراحلها، وما زالت محطّ الأنظار تدريساً وشرحاً وتعليقاً.

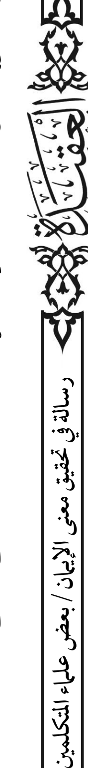
قال المحدّث القمّيّ (١٣٥٩ هـ): أمّا درجاته في العلوم ومؤلّفاته فيها فقد ملأت الصحف وضاق عنها الدفتر، وكلّما أتعب نفسي فحالي كناقل التمر إلى هجر(٤).

وقد بلغ عدد مؤلّفاته المتيقّن نسبتها إليه ما يتجاوز مائه كتاب.

ونتيجةً لجهد المحقّقين في التراث الإسلامي فقد طُبِعَ كثير من كتبه في مختلف العلوم ولكن مع هذا بقي شطرٌ منها مخطوطاً، ومنها المخطوطات التي تنسب إلى العلاّمة الحلّيّ قدس سره.

من هو مؤلّف الرسالة؟!

شاهدتُ نسخة من هذه الرسالة في ضمن مجموعه في مكتبة مجلس الشورى في



إيران؛ جاء في بداية الرسالة هكذا: «قال الشيخ المحقّق المدقّق جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ ـ تغمّده الله بغفرانه وأسكنه بحبوحة جنانه ـ».

وقد سمعتُ ورأيتُ قبل ذاك في كتب الفهارس أنّ للعلاّمة الحلّيّ ﵀ رسالةً في هذا الموضوع، وبعد مراجعتي فهرس المكتبة المذكورة رأيتُ أنّ المفهرس نسبها إلى العلاّمة، ولذا نويتُ تحقيقها حتّى تخرج إلى عالم النور.

ولكن بعد مراجعة كتب التراجم والفهارس التي فيها ذكر من الرسالة رأيتُ قولين في انتساب رسالة في هذا الموضوع إلى العلاّمة ﵀:

أوّلهما: للميرزا عبد الله الأفنديّ (ق ١٢) قال ضمن ترجمه العلاّمة الحلّيّ: ثمّ قد يُنسب إلى العلاّمة أيضاً رسالة مختصرةٌ في تحقيق معنى الإيمان ونقل الأقوال فيه، ورأيتها ببلدة « هراة » في مجموعة فيها مبادئ الأُصول وشرح الألفية للشيخ حسين بن عبد الصمد (٩٨٤ هـ)[٥] وشرح مبادئ الأُصول المذكور في كتب المولي رضي المدرّس بهراة، وقد كانت تلك الرسالة بخطّ بعض تلامذة الشيخ حسين بن عبدالصمد المذكور[٦].

والثاني: ما قاله الخوانساريّ (١٣١٣ هـ) في الروضات ـ بعد ذكر كتب لم تصحّ انتسابها إلى العلاّمة ـ ما نصّه: وكتاب مجامع الأخبار وكتاب الأسرار في الإمامة، ومختصره في تحقيق معنى الإيمان وإن كان في نسبه هذه الثلاثة إليه نظر واضح كنسبة كتاب الكشكول فيما جرى علي آل الرسول ﰌ الواقعة في أمل الآمل مع أنّه تصنيف السيّد حيدر بن عليّ الحسينيّ العبيدليّ الآمليّ الحكيم[٧][٨].

محصّل القولين أنّ الأفنديّ نسب رسالة في تحقيق معنى الإيمان إلى العلاّمة بدون مناقشة في ذلك، وعند الخوانساريّ في نسبتها إليه نظر واضح ـ أي يشكّك في ذلك ـ.

ولذا حكم الشيخ آغا بزرك (١٣٨٩ هـ) في الذريعة بين القولين واستحسن قول الأفنديّ حيث قال: «الإيمان وتحقيق معناه ونقد الأقوال فيه»: مختصر لآية الله العلاّمة الحلّيّ للشيخ جمال الدين الحسن.. ذكر في الروضات نسبته إليه ثمّ تنظر في صحّة النسبة، لكنّ خرّيت الصناعة ميرزا عبد الله قال في رياض العلماء.. وذكر كلام الميرزا[٩].

أقول: أمّا قول الأفنديّ فحسّيّ، ولكن لم يبيِّن علي أيّ جهة نسب النسخة التي رآها إلى العلاّمة، ولم ينقل بدايتها ولا نهايتها ولا مواصفات النسخة، فلعلّه قال ذلك لوجود نسبتها على النسخة إلى العلاّمة، ولكن هذا أوّل الكلام من أنّ ما جاء في بداية النسخ من الانتسابات هل صحيح أم لا؟ فصار قوله من قبيل المجملات.

أمّا الخوانساريّ فلم يبيّن منشأ قوله؛ هل رأى نسخه أم لا؟ إن كان رأى نسخة من الرسالة فَعَن حسٍّ، وإن لم يرَ نسخة منها فعن حدسٍ، فعلى الأوّل صار مجملاً لما بيّنّا في قول الأفنديّ، وعلى الثاني غير حجّة بالنسبة إلينا.

فمن هذا اتّضح الأمر في حَكَمِيّة الشيخ آغا بزرك إذ قوّى قول الأفنديّ مستدلاً بأنّ الميرزا خرّيت هذه الصناعة.

مع هذا وذاك لم يسمِّ العلاّمة نفسه رسالة في معنى الإيمان في فهرس تصانيفه في جواب أسئلة السيّد مهنّا ابن سنان المدني (٧٥٤ هـ)[١٠] أو في خلاصة الأقوال حيث سرد تصانيفه[١١].

فمحصّله أنّ انتساب رسالة في معنى الإيمان إلى العلاّمة بناء على ما قال الأفنديّ والخوانساريّ وآغا بزرك ﰆ مشكل جدّاً.

ثمّ أقول: بعد تحقيق متن الرسالة المخطوطة رأينا اختلافاً بيّناً بين بدايتها ونهايتها في قول العلاّمة حول معنى الإيمان، إذ قال في بداية الرسالة بعد ذكر سبعة أقوالٍ في معنى الإيمان قال: «والأخير عندي هو الحقّ»، والقول الأخير هو أنّ الإيمان

عبارة عن الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان، وأقام له براهين والاستدلالات، وردّ باقي الأقوال التي ذكرها؛ منها قول الشيخ المفيدﷺ (٤١٣ هـ) إذ اعتقد أنّ الإيمان عبارة عن اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، واستنتج في أواسط الرسالة ما هذا لفظه: «فعلى هذا يكون صاحب الكبيرة مؤمناً؛ لأنّا بيّنّا أنّ الإيمان هو التصديق القلبي واللساني، وقد حصل له هذان».

ولكن بعد هذه العبارة رجع عن قوله الأوّل وقوّى قول الشيخ المفيد ﷺ، وكان في أوّله هكذا: «ولقائل أن يقول نصرةً للشيخ المفيد»، واستدلّ له بالبراهين والقياسات والردّ على من خالف المفيد ؛ وانتجّ في نهاية الرسالة ما لفظه: «وهذه أدلّة قاطعة على أنّ الإيمان عبارة عن التصديقات الثلاث؛ أعني التصديق القلبي والقولي والفعلي»، وهل هذا إلاّ تهافت بيّن؟!

وبعد رجوعنا إلى كتب العلاّمة الكلاميّة ليبيّن لنا ما عقيدته رأينا هذه الرسالة نفسها من أوّلها إلى قوله: «ولقائل أن يقول نصرةً للشيخ المفيد» بعينه إلاّ باختلاف يسير موجودة في كتاب «مناهج اليقين في أُصول الدين» في أواخره في المنهج الحادي عشر في الأسماء والأحكام، للعلاّمة الحلّيّ ﷺ، وبعده نقل أقوال بعض الفرق وذوي الأهواء في معنى الإيمان الذي لم تورَد في هذه الرسالة.

فمن نظر إلى هذه الرسالة ينكشف له أنّها ذات قطعتين على الشكل الذي بيّنّاه.

هل هذه الرسالة هي النسخة التي رآها الميرزا عبد الله الأفنديّ؟

أو هي رسالة أُخرى للعلاّمة في الموضوع نفسه غير النسخة التي رآها الأفنديّ؟

أو هي رسالة لشخص آخر؟

نحن نظنّ أنّ الرسالة هذه تأليف بعض العلماء المتكلّمين، فقد رأى اعتقاد العلاّمة في كتاب «مناهج اليقين» فنقل هذا الباب من كتاب المناهج بأسره؛ وقال في

أوّله: «قال الشيخ المحقّق المدقّق جمال الدين الحسن..» إيراداً لذكر عقيدة العلاّمة، ثمّ أخذ بمناقشة قول العلاّمة وتقوية قول الشيخ المفيد ونصرته ﭭ.

أمّا إنّ هذه الرسالة هل هي النسخة نفسها التي رآها الأفنديّ ببلدة هراة؟ فهذا غير معلوم لما ذكرنا أنّه لم يُخبر بمواصفات النسخة فعِلمُنا بنسخة الأفنديّ مجمل؛ فالنسبة بين هذه النسخة ونسخة الأفنديّ غير معلوم.

ويحتمل أن يكون المؤلّف هو العلاّمة ﭭ نفسه وذلك بعد تأليفه كتاب «مناهج اليقين» ثمّ رجع عن قوله فاعتقد بأنّ الإيمان عبارة عن التصديقات الثلاث كما عليه الشيخ المفيد ﭭ، والله أعلم بحقائق الأُمور.

هذا، ولكن من نظر بعين الدقّة وجد اختلافاً في القوّة والضعف في إيراد المطالب وإجراء الاستدلالات بين القطعة الأُولى التي للعلاّمة والقطعة الثانية التي يجري البحث عنها.

وبالجملة لم نعثر على دليل نستدلّ به على انتساب هذه الرسالة إلى مؤلّف معيّن، ولكن من أنّ نسختنا استنسخت سنه ٨٤٨ أو ٨٥٠ هـ ـ على اختلاف بين سنة استنساخ بعض كتب هذه المجموعة؛ لأنّه لم يكن في نهاية رسالتنا تاريخ استنساخها ـ يظهر أنّ مؤلّفها عاش قبل تلك السنين.

ومع هذا تدلّ هذه الرسالة بوضوحٍ على أنّ مؤلّفها كان من علماء الإماميّة، وتدلّ كذلك على طول باعه وكثرة علمه ودقّة نظره وتبحّره في علم الكلام؛ فرحمة الله عليه وحشره مع مواليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

مواصفات النسخة:

النسخة موجودة في مكتبة مجلس الشوري في إيران برقم: ٩٠٢١، في ستّ صفحات ضمن مجموعه فيها:

١ ـ نهج المسترشدين في أُصول الدين للعلاّمة الحلّيّ التي استنسخت سنه ٨٤٨هـ .

٢ ـ تذكرة الواصلين في شرح نهج المسترشدين لنظام الدين عبد الحميد بن محمّد الأعرج التي استنسخت سنة ٨٥٠ هـ .

٣ ـ الرسالة التي بين أيديك بلا تاريخ.

٤ ـ منتهى السؤول في شرح الفصول (شرح ترجمة الفصول النصيريّة) لظهير الدين عليّ بن يوسف النيليّ[١٢] التي استنسخت سنه ٨٤٨ هـ ، واسم الناسخ ممسوح في الجميع.

هذا، وقد بذلنا قصارى جهودنا في إخراج هذه الرسالة بأفضل شكل ممكن فما وجد فيها من خلل أو نقص فهو عن قصور لا عن تقصير آملين أن يتقبّل بعين الرضا.

وفي الختام نحمد الله ونشكره علي إتمام هذا العمل وأن يوفّقني لإحياء تراث أهل البيت عليهم السلام ، ويوفّق كلّ من آزرني لإنجاز هذا العمل لا سيّما سماحة الأخ العزيز الفاضل المحقّق السيّد حسين الموسويّ البروجرديّ في إعداد النسخة الفريدة ولإرشاداته القيّمة لتحقيق هذه الرسالة إنّه مجيب الدعوات.

نهو حرام عليه فرغت من تسويده وقد بلغت تسعة عشر من
السنين ودخلت في سنة العشرين وهو شهر
جمادى الآخر سنة ثلث وسبعمايه فرغ
من تعليقه الفقير الى رحمة الله تعالى عبد
الحميد بن محمد بن الاعرج
الحسيني مصنف الكتاب

وقع الفراغ من تعليقه بعون الله وحسن
توفيقه يوم الخميس من شهر ربيع
الاول سنه خمسين وثمانمايه
اللهم اغفر لكاتبه و
لوالديه وللمومنين
والمومنات
وصلى الله
على محمد و
اله اجمعين

قال الشيخ المحقق المدقق جمال الدين حسن بن يوسف المطهر
الحلي تغمده الله بغفرانه واسكنه بحبوحة جنانه اختلف الناس في
الايمان فذهبت الامامية الى انه المعرفة وهو مذهب جهم بن صفوان
ونقل اليه ابو الحسين الاشعري وذهبت الاشعرية الى انه عبارة
عن التصديق وذهبت الكرامية الى انه عبارة عن التلفظ
بالشهادتين وذهب الجبائيان واتباعهما الى انه عبارة عن
فعل الواجبات والاجتناب عن المحرمات وذهب القاضي وابو
الهذيل العلاف الى انه اسم لجميع الطاعات من فعل الواجبات
والمندوبات وذهب جماعة السلف الى انه عبارة عن اعتقاد

بالقلب

الواجبات ليس بمؤمن وانما هو كافر كما قال تعالى ومن كفر فان
الله غني عن العالمين وله منزلة بين منزلتي الكفار الذين لم
يصدقوا بها ولم يلتزموا الخبر كيف يجوز ان يكون العالم العامل بغير علمه
مؤمنا وهو عند الله وعند جميع العقلاء الوم والحجة عليه اعظم والحسرة
عليه الزم كما قال امير المؤمنين علم العالم العامل بغير علمه كالجاهل الذي
لا يستفيق من جهله شيء بل الحجة عليه اعظم وهو عند الله الوم و
الحسرة عليه الزم والجاهل لا يستحق الثواب والمؤمن يستحق الثواب
والتعظيم فيلزم ان يكون الوم عند الله وعند جميع العقلاء واشد
اعظاما واكراما وانه يأباه العقل الصريح فانهم ما حققناه لتسلما من
العذاب ان عملت بما تعلم والله اعلم واكرم وصلى الله على محمد و
آله اجمعين وعترته الطيبين الطاهرين

قال الشيخ المحقّق المدقّق جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ ـ تغمّده الله بغفرانه وأسكنه بحبوحة جنانه ـ:

[ذكر الأقوال في معنى الإيمان]:

اختلف الناس في [معنى] الإيمان؛

[١]. فذهبت الإماميّة إلى أنّه المعرفة[١٣].

وهو مذهب جهم بن صفوان[١٤]، ونقل[١٥] إليه أبو الحسن الأشعريّ[١٦][١٧].

[٢]. وذهبت الأشعريّة إلى أنّه عبارة عن التصديق[١٨].

[٣]. وذهبت الكرّاميّة[١٩] إلى أنّه عبارة عن التلفّظ بالشهادتين[٢٠].

[٤]. وذهب الجبّائيّان[٢١] وأتباعهما إلى أنّه عبارة عن فعل الواجبات والاجتناب عن المحرّمات[٢٢].

[٥]. وذهب القاضي[٢٣] وأبو الهذيل العلاّف[٢٤] إلى أنّه اسم لجميع الطاعات؛ من فعل الواجبات والمندوبات[٢٥].

[٦]. وذهبت جماعة السلف[٢٦] إلى أنّه عبارة عن اعتقاد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان[٢٧].

وهو مذهب شيخنا المفيد قدس سره[٢٨].

[٧]. وذهب بعض أصحابنا إلى أنّه عبارة عن الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان أو حكمه كما في حقّ الساكت والنائم [والمكره] [٢٩] [٣٠].

[القول المختار والبرهان عليه]:

والأخير عندي هو الحقّ.

لأنّ الإيمان في اللغة التصديق[٣١]، والأصل عدم النقل[٣٢]؛ لأنّه لو نقل في

الشرع لكان ذلك معلوماً كسائر الألفاظ المنقولة شرعاً، وذلك التصديق لا يجوز أن يكون إشارة إلى المعرفة القلبيّة(٣٣) لقوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ**﴾(٣٤).

[بطلان قياس من قال بأنّ التصديق إقرار باللسان]:

ولا التصديق اللساني لقوله تعالى: ﴿**قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾(٣٥).

ولاشك في أنّ أُولئك الأعراب كانوا مصدّقين بألسنتهم.

وقوله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِاليَومِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ**﴾(٣٦).

فوجب أن يكون الإيمان عبارة عن مجموعهما.

[استدلال المعتزلة في أنّه عمل بالأركان والردّ عليهم]:

احتجّت المعتزلة بأنّ فعل الطاعات هو الدين(٣٧) [لقوله تعالى: ﴿**وَذَلك دِينُ الْقَيّمَةِ**﴾(٣٨) إشارة إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وعبادة الله تعالى.

والدين الإسلام](٣٩) لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلام**﴾(٤٠)، والإسلام الإيمان وإلاّ لم يكن مقبولاً لقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾(٤١).

وأيضاً قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ**﴾(٤٢)، أي: صلاتكم(٤٣).

والجواب عن الأوّل:

أنّ ﴿**ذَلك**﴾ لفظ واحد؛ وما تقدّم جمع فلا يعبّر [به](٤٤) عنه فلا بدّ من المجاز.

فنحن نقول: المراد به ﴿**وَذَلك**﴾ التديّن أو الإخلاص ﴿**دِينُ الْقَيّمَةِ**﴾.

وعن الثاني:

أنّه يجوز أن يكون المراد به تصديقك بتلك الصلاة.

وينتقض مذهبهم بوجوه:

أحدها: أنّ الإيمان يجامع المعصية فلا يكون هو عبارة عن فعل الطاعات.

بيان الأوّل:

قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفيءَ إلى أَمْرِ الله**﴾(٤٥).

وقوله: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾(٤٦).

وثانيها:

إنّ فعل الطاعات معطوف على الإيمان؛ فيكون مغايراً له لقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾(٤٧).

وقوله: ﴿**وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِناً قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ**﴾(٤٨).

وثالثها:

أنّ الإيمان من صفات القلوب لقوله: ﴿**يَشْرَح صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ**﴾(٤٩).

وقوله: ﴿**وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾(٥٠).

وقوله: ﴿**أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ**﴾(٥١).

فعلى هذا يكون صاحب الكبيرة مؤمناً(٥٢)؛ لأنّا بيّنّا أنّ الإيمان هو التصديق القلبي واللساني، وقد حصل له هذان(٥٣) (٥٤).

[في بيان قول من نصر الشيخ المفيد قدس سره في معنى الإيمان]

ولقائل أن يقول نصرةً للشيخ المفيد(٥٥): الإيمان في اللغة التصديق، والتصديق

يكون بالقول والاعتقاد والفعل، ولذلك إذا فعل الله المعجزة عقيب دعوى النبوّة يعلم أنّه صدّقه وفعله تصديقاً له، والتخصيص بالقول أو الاعتقاد أو بهما دون الفعل نقل.

فإن قيل: إنّ التصديق يقابل التكذيب ـ وهو قول ـ فالتصديق كذلك.

قلنا: التكذيب كالتصديق في جواز أن يكون بالقول والاعتقاد والفعل.

وعلى تقدير أنّه في اللغة هو التصديق القوليّ فنقول: إذا دلّت القرينة على أنّ المراد ليس هو القولي فقط ـ لما ذكرتم ـ وليس هو القلبي فقط ـ لما بيّنتم ـ بل هو عبارة عن المجموع المركّب من القوليّ والفعليّ، فقد عُلِم أنّه منقول كسائر الألفاظ المنقولة.

والذي يدلّ على أنّ الإيمان في الشرع عبارة عن التصديقات الثلاث(٥٦)؛ هو أنّ كلّ مؤمن يستحقّ الثواب الدائم بالإجماع، ولا واحد من صاحب الكبيرة مستحقّ للثواب الدائم؛ لأنّه لو استحقّ الثواب الدائم وهو يستحقّ عقاباً يزيد على ثواب الطاعة في كلّ وقت لجاز أن يعاقب دائماً [أو] يثاب دائماً إمّا على الجمع أو على البدل.

الأوّل محال للتنافي الذاتي بينهما لأنّ الثواب هو النفع الخالص المقارن للتعظيم والتبجيل.

والعقاب هو الضرر الخالص المقارن للاستخفاف والإهانة والجمع بين المتنافيين محال.

والثاني أيضاً محال لأنّ كلّ واحد منهما دائم.

أمّا الثواب فبالاتّفاق.

وأمّا العقاب فلأنّ المقدّر أنّه زاد على ثواب الطاعة، وإلاّ لم يكن الكبيرة كبيرة؛ هذا خلف.

ومن المحال أن يكون الناقص دائماً والزائد منقطعاً، وأيضاً علّة كلّ واحد منهما دائمة؛ فدوام العلّة يستلزم دوام المعلول، وإذا كان كلّ واحد منهما دائماً فلابدّ من أن

يوفّر الله الثواب عليه والعقاب بأن يدخله الجنّة مدّة ثمّ يدخله النار، ويوفّر عليه عقاب الوقت الذي هو فيه مع ما فات عنه وقت كونه في الجنّة ثمّ يدخله الجنّة ويوفّر عليه الثواب بقدر الوقت أو بقدر الأوقات التي كان في النار؛ هكذا إلى الأبد.

لكن هذا لا يجوز إجماعاً.

وأيضاً لو كان صاحب الكبيرة مؤمناً لجاز أن يكون ثوابه منقطعاً وعقابه دائماً؛ لأنّ المقدّر أنّ عقاب الكبيرة يزيد على ثواب الطاعة، والزائد يجوز أن يكون دائماً، والناقص منقطعاً واللازم محال بالإجماع، فالملزوم مثله.

قوله[٥٧]: الإيمان يجامع المعصية.

قلنا: لا نسلّم أنّه يجامع الكبيرة، بيانه قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا**﴾ الآية[٥٨].

قلنا: لِمَ قلتم: إنّ البغي ثابت مع الإيمان، وهلاّ جاز أن يكون بعده ثمّ ينتقض هذا بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ**﴾[٥٩] مع أنّ المؤمن لا يجوز أن يكون مرتدّاً بالاتّفاق.

فإن قيل: قوله عقيب ذلك: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾[٦٠] يدلّ على أنّ البغي والإيمان في حالة واحدة؛ لأنّ الإصلاح بعد الاقتتال.

قلنا: إن صحّ ما ذكرتم نقول: سمّاهم الله تعالى مؤمنين بعد الفيء والمراجعة، وإلاّ يرى[٦١] إلى قوله تعالى: ﴿**فإِنْ فَاءتَ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ**﴾[٦٢].

فلئن قلتم: لو كان على ما ذكرتم فما المراد بقوله تعالى عقيب الآية: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾.

قلنا: المراد بذلك النظر في الدماء والجراحات وأرشها؛ لإعطاء كلّ ذي قسط قسطه.

قوله ثانياً: بيان أنّ الإيمان يجامع المعصية قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾[٦٣].

قلنا: يجوز حمل الإيمان في هذه الآية علي الإيمان اللغويّ الذي هو التصديق القوليّ بهذه القرينة، ولا يلزم أن يكون تصديقاً في كلّ موضع؛ كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ (٦٤).

وذلك لأنّه مهما حمل لفظ على ما هو موضوع له في أصل اللغة لقرينة لا يلزم حمله عليه مع انتفاء القرينة.

قوله في الوجه الثاني: إنّ فعل الطاعات معطوف على الإيمان إلى آخره.

[ردّ الاعتراض الثاني من المعتزلة]:

قلنا: يجوز أن يحمل الإيمان على الموضوع اللغويّ؛ للقرينة والضابط: أنّ كلّ موضع يستعمل لفظ الإيمان لا يخلوا إمّا أن يكون قرينة تدلّ على أنّ المراد به خلاف المعنى المنقول، وإمّا أن لا يكون.

إن كان الأوّل فهو مستعمل للمعنى اللغويّ.

وإن كان الثاني فهو مستعمل للمعنى الشرعيّ كسائر الألفاظ.

قوله في الوجه الثالث: الإيمان من صفات القلوب.

[ردّ الاعتراض الثالث من المعتزلة]:

قلنا: إذا كان التصديق القلبي جزءً من الإيمان كان الإيمان قلبيّاً لامتناع وجود الكلّ بدون وجود الجزء، ولكونه قلبيّاً لا يستلزم امتناع أن يكون تحققه موقوفاً على القول والفعل، وإلاّ لامتنع أن يكون حقيقته مجموع التصديق اللسانيّ والقلبيّ، وأنّه خلاف ما أنتم عليه.

وأيضاً لو كان الإيمان هو التصديق اللسانيّ والقلبيّ؛ لكان قاتلوا الأنبياء والأولياء العالمين بنبوّتهم وولايتهم، والمقرّون بهما مستحقّون للثواب الدائم ناجون من العقاب بعد العذاب المنقطع واصلون إلى الجنّة مُعظَّمون مُنعَّمون بنِعَم أبداً

سرمداً، وأنّه خلاف الإجماع.

وأيضاً لو كان الإيمان هو التصديق القوليّ والقلبيّ فقط لكان التكليف بما علم الله تعالى أنّ المصدّق بهما يعصيه فيعاقبه قبيحاً؛ لأنّ المصدّق بهما مؤمن، وكلّ مؤمن مستحقّ للثواب وإيصاله إلى المكلّف غرضه والعقاب مراده، وغرضه فيما كلّفه أنّه لو لم يكلّفه بغير التصديق لحصل مراده وغرضه، ولو كلّفه لم يحصل ذلك الغرض فكان تكليفه مستلزماً لنقض غرضه، وأنّه قبيح لا يفعله الله فتكليفه المصدّق بما علم أنّه يعصيه لو كلّفه لا يكون واقعاً، وأنّه خلاف الإجماع.

وهذه أدلّة قاطعة على أنّ الإيمان عبارة عن التصديقات الثلاث؛ أعني التصديق القلبي والقولي والفعلي.

ولذلك نحكم على أنّ من استطاع إلى الحجّ ولم يحجّ وإن أتى بسائر الواجبات ليس بمؤمن وإنّما هو كافر؛ كما قال تعالى: ﴿**وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾(٦٥)، وله منزلة بين منزلتي الكفّار الذين لم يصدقوا بهما، ولم يأتوا بخير؛ كيف يجوز أن يكون العالم العامل بغير علمه مؤمناً وهو عند الله وعند جميع العقلاء ألوم والحجّة عليه أعظم والحسرة عليه ألزم.

لما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «العالم العامل بغير علمه كالجاهل الذي لا يستفيق من جهله(٦٦)؛ بل الحجّة عليه أعظم وهو عند الله ألوم(٦٧) والحسرة عليه ألزم»(٦٨).

والجاهل لا يستحقّ الثواب والمؤمن يستحقّ الثواب والتعظيم؛ فيلزم أن يكون ألوم عند الله وعند جميع العقلاء أشدّ إعظاماً وإكراماً، وأنّه يأباه العقل الصريح.

فافهم ما حقّقنا تسليماً من العذاب إن عملتَ بما تُعلم والله أعلم وأكرم.

وصلّى الله على محمّد وآله أجمعين وعترته الطيّبين الطاهرين..

* هوامش البحث *

١. واصل بن عطاء البصريّ الغزال المتكلّم، كان يلثغ بالراء فلبلاغته هجر الراء وتجنّبها في خطابه، وكان يتوقّف في عدالة أهل الجمل ويقول: إحدى الطائفتين فسقت لا بعينها، فلو شهدت عندي عائشة وعليّ وطلحة على باقة بقل أحكم بشهادتهم. ولد سنة ٨٠ هـ بالمدينة ومات سنة ١٣١ هـ (ميزان الاعتدال ٤: ٣٢٩/ ٩٣٢٥).

٢. أبو سعيد الحسن ابن أبي الحسن يسار البصريّ، يقال: مولى زيد بن ثابت، من فقهاء التابعين، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر، نشأ بالمدينة، ثمّ صار كاتباً في دولة معاوية لوالي خراسان الربيع بن زياد، حدّث عن عثمان، وعمران بن حصين، والمغيرة بن شعبة، وسمرة بن جندب، وخلق، وحدّث عنه ابن عون، ويونس، ومالك بن دينار وأُمم سواهم، مات بالبصرة سنة ١١٠ هـ (طبقات الفقهاء للشيرازيّ: ٦٨، تهذيب التهذيب ٢: ٢٣١/ ٤٨٨).

٣. وفيات الأعيان ٥: ٦٠، إرشاد الطالبيّين: ٤٤٢، المواقف: ٣٨٩.

٤. الكنى والألقاب ٢: ٤٣٧.

٥. الشيخ عزّ الدين الحسين بن عبد الصمد بن محمد الحارثيّ الهمدانيّ العامليّ الجبعيّ، والد شيخنا البهائي، كان عالماً ماهراً محقّقاً مدقّقاً متبحّراً جامعاً أديباً منشئاً شاعراً عظيم الشأن جليل القدر ثقة ثقة، من فضلاء تلامذة شيخنا الشهيد الثاني (أمل الآمل ١: ٧٤/ ٦٧).

٦. رياض العلماء ١: ٣٧٩.

٧. السيّد حيدر بن عليّ العبيديّ أو العبدليّ الحسينيّ الآمليّ، المعروف بالصوفيّ، المعاصر لفخر المحقّقين بل تلميذه، من علماء القرن الثامن (الذريعة ١٨: ٨٢/ ٧٧٧، أعيان الشيعة ٦: ٢٧١).

٨. روضات الجنّات ٢: ٢٧٥.

٩. الذريعة ٢: ٥١٠/ ٢٠٠١.

١٠. انظر رياض العلماء ١: ٣٦٦.

١١. خلاصة الأقوال: ١٠٩/ ٢٧٤.

١٢. ظهير الدين عليّ بن يوسف بن عبد الجليل النيليّ، عالم فاضل كامل، من أجلّة متكلمي، الإماميّة وفقهائهم، يروي عن الشيخ فخر الدين ولد العلاّمة، يروي عنه ابن فهد الحلّيّ، له عدّة مصنفات، منها: منتهى السؤول في شرح الفصول، وهو شرح على فصول خواجة نصير الدين الطوسيّ في أُصول الدين، وهو شرح القول يعني قوله قوله (رياض العلماء ٤: ٢٩٣، الذريعة

٢٣: ١٠).

١٣. أي بعض الإماميّة، كما قال السيّد عبد الله شبّر (١٢٤٢ هـ): الإيمان هو التصديق بالقلب فقط و هو مذهب الأشاعرة وجمع من متقدّمي الإماميّة ومتأخّريهم ومنهم المحقّق الطوسيّ في فصوله (حقّ اليقين في معرفة أُصول الدين: ٥٥٥).

١٤. جهم بن صفوان هو أبو محرز جهم بن صفوان الراسبيّ وهو من الجبريّة الخالصة، وفرقة الجهميّة نسبوا إليه، ويقال لهم: مرجئة أهل الخراسان، وكان الجهم يكفّر أهل التشبيه تكفيراً صراحاً، وأوّل من ابتدع القول بخلق القرآن ويكفّر من خالفه فى ذلك ويسمّيه مشركاً وتوفّي سنه ١١٨ هـ (الزينة في الكلمات الإسلاميّة: ٤٤٤، الفرق بين الفرق: ٢١١ هـ، الملل والنحل ١: ٨٦).

قال صاحب مفاتيح الغيب (٢: ٢٧١): إنّ الإيمان عبارة عن معرفة بالقلب حتّى أنّ من عرف الله بقلبه ثمّ جحد بلسانه ومات قبل أن يقربه فهو مؤمن كامل الأيمان وهو قول جهم بن صفوان (انظر: أُصول الإيمان: ١٩٩، شرح العقيدة الإصفهانيّة: ١٩٨، الفصل في الملل والأهواء والنحل ١: ٣٦٩، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٢٧، شرح الأُصول الخمسة: ٤٧٨).

١٥. في مناهج اليقين: (ويميل) .

١٦. عليّ بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن الأشعريّ من نسل أبي موسى الأشعريّ مؤسّس مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة سنة ٢٦٠ هـ، وتلقّى مذهب المعتزلة وتقدّم فيهم، ثمّ رجع وجاهر بخلافهم، له مصنّفات منها: مقالات الإسلاميّين، الإبانة عن أُصول الديانة، مات في بغداد سنة ٣٢٤ هـ (شذرات الذهب ٢: ٣٠٣، طبقات الشافعيّة: ٢: ٢٤٥، وفيات الأعيان ٢: ٤٤٦).

١٧. قال أبو الحسن الأشعريّ في مقالات الإسلاميّين: الجهميّة يزعمون أنّ الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط و هذا قول يحكى عن جهم بن صفوان (الفصل في الملل والأهواء والنحل ١: ٣٦٩، مقالات الإسلاميّين: ١٣٢و ٢٧٩، شرح العقيدة الإصفهانيّة: ١٩٨) .

١٨. قال صاحب مفاتيح الغيب: إنّ الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً وهو قول أبي الحسن الأشعرىّ، والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس (أُصول الإيمان: ١٩٨، شرح الأُصول الخمسة: ٤٧٩، أربع رسائل الكلاميّة: ٢٢٧، الاقتصاد: ٢٢٧، إبكار الأفكار ٥:

٨٦، مفاتيح الغيب ٢: ٢٧١، الذخيرة في علم الكلام: ٥٣٧، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢٢٧).

١٩. الكرّاميّة هم أتباع أبو عبد الله محمّد بن كرّام السجستانيّ المتوفّى سنة ٢٥٥ هـ، وكان من عبّاد المرجئة وقال بالتجسيم وتبعه على بدعته خلق كثير منها: أنّه كان يسمّى معبوده جسماً، وجملة الكرّاميّة ثلاث فرق: حقائقيّة و طرائقيّة وإسحاقيّة، ويعدّ جميعهم فريقاً إذ لا يكفر بعضهم بعضاً (إبكار الأفكار ١: ٢٩٩، الفرق بين الفرق: ٢١٥، التبصير في الدين ٩٣، الملل والنحل ١: ١٠٨).

٢٠. قال أبو الحسن الأشعريّ في مقالات الإسلاميّين: أصحاب محمّد بن كرّام يزعمون أنّ الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب وأنكروا أن يكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً (انظر: مقالات الإسلاميّين: ١٤١، حقائق الإيمان: ٥٤، مفاتيح الغيب ٢: ٢٧١، التمهيد لقواعد التوحيد: ١٢٩، شرح الأُصول الخمسة: ٤٧٨، التبصير في الدين: ٩٧، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد: ١٥٨، تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٢٢٧).

٢١. الجبّائيّان أبو عليّ محمّد بن عبد الوهّاب بن سلام الجبائيّ الأهوازيّ البصريّ البغداديّ المتوفّى سنة ٣٠٣ هـ، وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمّد المتوفّى سنة ٣٢١ هـ، و كلاهما من رؤساء المعتزلة، ولأبي عليّ محمّد بن عبد الوهّاب نحو أربعين ورقة في الكلام وكان إماماً في علم الكلام ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، والكتب الكلاميّة مشحونة بمقالاتهما، وزعموا أنّ الجنّة والنار إنّما يخلقان يوم الجزاء (وفيات الأعلام ١: ٣٩٨، الأعلام للزركليّ ٤: ١٣٠، الملل والنحل ١: ١٠٣، رسائل ومقالات ١: ٣٨١).

٢٢. في مقالات الإسلاميّين: كان محمّد بن عبد الوهّاب الجبائيّ يزعم أنّ الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله سبحانه على عباده وأنّ النوافل ليس بإيمان (مقالات الإسلاميّين: ٢٦٩، شرح الأُصول الخمسة: ٤٧٨ و ٧٠٨، قواعد المرام في علم الكلام: ١٧٠، الألفين ٢: ٩٣، حقّ اليقين في معرفة أُصول الدين: ٥٥٨، مفاتيح الغيب ٢: ٢٧٠، شرح المقاصد ٥: ١٧٩، شرح المواقف ٨: ٣٢٣).

٢٣. أبو الحسن عبد الجبّار بن الخليل بن الهمذان الأسد آباديّ، ولد في ضواحي مدينة همدان بإقليم خراسان أو سوادها، وكان في أوّل أمره أشعريّاً في علم الكلام وشافعيّاً في الفقه ولكن بعد أن نظر وتأمّل وحاول اكتشاف الحقيقة، رأي أن يتبع المعتزلة، وكثر أتباعه وتلاميذه وله تصانيف

كثيرة، وكان إمام الاعتزال في زمانه وتوفّي بالريّ سنة ٤١٥ هـ (إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة: ٨٥، طبقات المعتزلة: ١١٢، تاريخ بغداد ١١: ١١٣، أبهى المراد في شرح المؤتمر علماء بغداد ٢: ٤٠٧).

٢٤. محمّد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلّاف، من أئمّة المعتزلة، ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات ويعدّ المؤسّس الثانيّ لمذهب المعتزلة بعد واصل بن عطاء وهو شيخ الهذيليّة التي نسب إليه، قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام، كفّ بصره في آخر عمره ومات بسامرّاء سنة ٢٣٥ هـ (وفيات الأعيان ١: ٤٨٠، مروج الذهب ٢: ٢٩٨، طبقات المعتزلة: ٥٤، الفرق بين الفرق: ١٢١، الملل والنحل ١: ٤٩).

٢٥. قال الشهيد الثاني في حقائق الإيمان: إنّ الإيمان عبارة عن جميع أفعال الجوارح من الطاعات بأسرها فرضاً ونفلاً وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزلة والغلاة والقاضي عبد الجبّار (حقائق الإيمان: ٥٤، التسليك إلى حظيرة القدس: ٢٢٧، شرح الأُصول الخمسة: ٤٧٨، مفاتيح الغيب ٢: ٢٧٠).

٢٦. وهو قول أكثر السلف من أصحاب الحديث (انظر: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: ٢٢٧، تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل: ٤٠٤، حقائق الإيمان: ٥٤، إرشاد الطالبيّين إلى نهج المسترشدين: ٤٣٨، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد: ١٥٨).

وأمّا السلف فإنّهم قالوا: إنّه اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان (تلخيص المحصّل: ٤٠١).

٢٧. وهم محتجّون بهذا الحديث: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الإيمان. فقال عليه السلام: الإيمان هو الإقرار باللسان وعقد في القلب وعمل بالأركان والإيمان بعضه من بعض وهو دار وكذلك الإسلام دار والكفر دار فقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً ولا يكون مؤمناً حتّى يكون مسلماً فالإسلام قبل الإيمان وهو يشارك الإيمان فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عزّ وجلّ عنها كان خارجاً من الإسلام والإيمان داخلاً في الكفر وكان بمنزلة من دخل الحرم ثمّ دخل الكعبة وأحدث في الكعبة حدثاً فأخرج عن الكعبة وعن الحرم فضربت عنقه وصار إلى النار (الكافي ٢: ٢٧/ ١، التوحيد: ٢٢٨ / ٧) .

٢٨. قال الشيخ المفيد في أوائل المقالات (٨٤) وإليك نصّ عبارته: إنّ مرتكبي الكبائر من أهل المعرفة والإقرار مؤمنون بإيمانهم بالله وبرسوله وبما جاء من عنده وفاسقون بما معهم من كبائر

الآثام ولا أُطلق لهم اسم الفسق ولا اسم الإيمان بل أقيّدهما جميعاً في تسميتهم بكلّ واحد منهما وأمتنع من الوصف لهم بهما من الإطلاق وأطلق عليهم اسم الإسلام بغير تقييد وعلى كلّ حال وهذا مذهب الإماميّة.

٢٩. قال الشهيد الأوّل في كتابه المسمّى بأربع رسائل كلاميّة (٢٧٧): إنّه اعتقاد بالقلب ونطق باللسان أو حكمه وهذا اختيار المحقّق نصير الدين في التجريد (المسألة: ١٥) وسديد الدين سالم بن محفوظ في منهاجه (إرشاد الطالبيين: ٤٤١-٤٤٠)، والسيّد ضياء الدين في رسالته (إرشاد الطالبيّين: ٤٤١-٤٤٠)، وجمال المحقّقين في كثير من كتبه (مناهج اليقين: ٣٦٧).

٣٠. من مناهج اليقين.

٣١. كذا في كتب اللغة، ولكن عليه أنّ الإيمان في اللغة ليس هو التصديق، لأنّه لا يسمّى التصديق بالقلب دون التصديق باللسان إيماناً في لغة العرب، وما قال قطّ عربيّ إنّ من صدّق شيئاً بقلبه فأعلن التكذيب بلسانه أنّه يسمّى مصدّقاً به ولا مؤمناً به، و كذلك ما سمّى قطّ التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيماناً بلغة العرب.

٣٢. هذا مذهب الأشعريّة واختيار كمال الدين ميثم في قواعده وابن نوبخت واستقرّ به مقداد (قواعد المرام: ١٧٠، إرشاد الطالبيّين: ٤٤٢).

٣٣. كما قال بعض أصحابنا الإماميّة والأشعريّة واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميثم في قواعده (قواعد المرام: ١٧٠).

٣٤. البقرة: ٨٩.

٣٥. الحجرات: ١٤.

٣٦. البقرة: ٨.

٣٧. كذا قال العلاّمة، ولكن في تحصيل المحصّل قال في بيان اعتقادهم: والمعتزلة لم يجعلوا الإيمان اسماً للطاعات وحدها، بل جعلوا اسماً للتصديق بالله وبرسوله وبالكفّ عن المعاصي، فإنّ من صدّق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالإجماع مؤمناً (تلخيص المحصّل: ٤٠١).

٣٨. البيّنة: ٥.

٣٩. من مناهج اليقين.

٤٠. آل عمران: ١٩.

٤١. آل عمران: ٨٥. واستدلّوا بهذه الآية بأنّه إن كان الإيمان مقبولاً علمنا أنّه الإسلام، وإذ ثبت

ذلك لزم أنّ فعل الواجبات هو الإيمان.

٤٢. البقرة: ١٤٣.

٤٣. كما جاء في تفسير هذه الآية عن الإمام الصادق عليه السلام: فسمّي الصلاة إيماناً فمن لقى الله عزّوجلّ حافظاً لجوارحه موفياً كلّ جارحة من جوارحه ما فرض الله عزّوجلّ عليها لقى الله عزّوجلّ مستكملاً لإيمانه (الكافي ٢: ٣٧/ ١).

٤٤. من مناهج اليقين.

٤٥. الحجرات: ٩.

٤٦. الأنعام: ٨٢.

٤٧. البقرة: ٢٥.

٤٨. طه: ٧٥.

٤٩. الأنعام: ١٢٥.

٥٠. النحل: ١٠٦.

٥١. المجادلة: ٣٢.

٥٢. هذه المسألة هي منشأ ظهور المعتزلة حينما خالف واصل بن عطاء لأُستاذه الحسن البصريّ واعتزل عنه، وذلك عقيب البحث في أنّ مرتكب الكبيرة من المسلمين هل يسمّى مؤمناً أم كافراً؟ فقام واصل واعتزل عن الحسن البصريّ وقال: إنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل له منزلة بين المنزلتين. وكان هذا بدءُ ظهور المعتزلة وعلّة تسميتهم بهذا الاسم كما قيل (لاحظ: وفيات الأعيان ٥: ٦٠، إرشاد الطالبيّين: ٤٤٢، المواقف: ٣٨٩).

٥٣. في مناهج اليقين: (مسألة صاحب الكبيرة مؤمنٌ لما بيّنّا من أنّ الأيمان هو التصديق القلبيّ بما علم الضرورة مجيء الرسول به)، وما في المتن هو الصواب من أنّ عقيدة العلاّمة في معنى الإيمان عبارةٌ عن التصديق القلبيّ والسانيّ لا القلبيّ وحده.

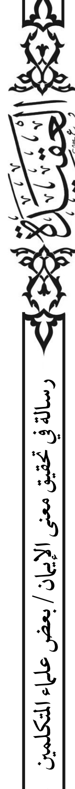
٥٤. إلى هنا جاء بعينه إلاّ باختلافٍ يسير في مناهج اليقين في أُصول الدين، فمن أراد زيادة في المطلب فليراجع إلى مقدّمة التحقيق.

٥٥. وقد مضى نصُّ كلام الشيخ المفيد قدّس سرّه سابقاً.

٥٦. أي التصديق القلبيّ والقوليّ و الفعليّ.

٥٧. أي قول المفيد قدسّ سرّه .

٥٨. الحجرات: ٩.



٥٩. المائدة: ٥٤.

٦٠. الحجرات: ١٠.

٦١. كذا في الأصل.

٦٢. الحجرات: ٩.

٦٣. الأنعام: ٨٢.

٦٤. النساء: ١٣٦.

٦٥. آل عمران: ٩٧.

٦٦. أي كالجاهل المتحيّر الذي لا أفاق من جهله.

٦٧. ألوم من فلان: أحل بأن يلام (تاج العروس ١٧: ٦٦٧) . وهو عند الله ألوم أي أكثر معذوريّة وملوميّة، وشدّة اللائمة مسابق لشدّة العقوبة، وهو باعتبار أنّ عدم قيامه بوظائف علمه واتّباعه هواه كاشف عن منتهى جرأته على مولاه، فبذلك يستحقّ من اللؤم والعقاب والخزي والعذاب ما لا يستحقّ غيره ممّن ليس له هذه الجرأة، فهو عند الله أشدّ لؤماً وعتاباً، وأعظمُ نكالاً وعقاباً (منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ٨: ٨).

٦٨. وسائل الشيعة ٦: ١٦٧ / ٧، بحار الأنوار ٢: ٣٦/ ٤٥.

* المصادر والمراجع *

١. إيكار الأفكار في أُصول الدين، سيف الدين الآمديّ (٦٢٣ هـ) ـ دار الكتب.

٢. أبهى المراد في شرح مؤتمر علماء البغداد، ابن عطيّه (٥٠٥ هـ) ـ مؤسّسة أعلمي.

٣. الألفين، العلاّمة الحلّيّ (٧٢٦ هـ) ـ المؤسّسة الإسلاميّة.

٤. أربع رسائل كلاميّة، الشهيد الأوّل (٨٧٧ هـ) ـ دار التبليغ.

٥. الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أوّل الاعتقاد، عبد الملك الجوينيّ (٤٧٨ هـ) ـ دار الكتب العلميّة.

٦. إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير السلطان، معاصر ـ منشاة المعارف.

٧. إرشاد الطالبيّين إلى نهج المسترشدين، الفاضل المقداد (٨٧٦ هـ) ـ المكتبة السيّد المرعشيّ.

٨. أُصول الإيمان، عبد القاهر البغداديّ (٤٢٩ هـ) ـ دار ومكتبة الهلال.

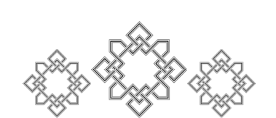
٩. الأعلام، خير الدين الزركليّ (١٤١٠ هـ) ـ دار العلم للملايين ـ بيروت.



١٠. الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، الشيخ الطوسيّ (٤٦٠ هـ) ـ دار الأضواء.
١١. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، الشيخ المفيد (٤١٣ هـ) ـ المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
١٢. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، العلاّمة المجلسيّ (١١١١ هـ) ـ دار احياء التراث العربي.
١٣. تاريخ بغداد، الخطيب البغداديّ (٤٦٣ هـ) ـ دار الكتب العلميّة.
١٤. تاج العروس من جواهر القاموس، محبّ الدين محمّد مرتضي الحسينيّ الزبيديّ الحنفي (١٢٠٥ هـ) ـ دار الفكر ـ بيروت.
١٥. التبصير في الدين، أبو المظفّر الإسفراينيّ (٤٧١ هـ) ـ المكتبة الأزهريّة للتراث العربي.
١٦. تسليك النفس إلى حظيرة القدس، العلاّمة الحلّيّ (٧٢٦ هـ) ـ مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام.
١٧. تفسير مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازيّ (٦٠٦ هـ) ـ دار إحياء التراث العربي.
١٨. التمهيد لقواعد التوحيد، أبو الثناء الحنفي الماتريديّ (القرن السادس) ـ دار الغرب الإسلامي.
١٩. التوحيد، للشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) ـ مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين.
٢٠. تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، الخواجه نصير الدين الطوسيّ (٦٧٢ هـ) ـ دار الأضواء.
٢١. حقائق الإيمان، الشهيد الثاني (٩٦٥ هـ) ـ مكتبة السيّد المرعشيّ.
٢٢. حقّ اليقين في معرفه أُصول الدين، السيّد عبد الله شبّر (١٢٢٠ هـ) ـ أنوار الهدى.
٢٣. الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضي (٤٣٦ هـ) ـ مؤسّسة النشر الإسلامي.
٢٤. رسائل ومقالات، الشيخ جعفر السبحانيّ، معاصر ـ مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام.
٢٥. الزينة في الكلمات الإسلاميّة، أبو حاتم الرازيّ (٣٢٢ هـ) ـ كليّة دار العلوم بجامعة القاهرة.
٢٦. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبليّ (١٠٨٩ هـ) ـ دار إحياء التراث العربي.
٢٧. شرح الأُصول الخمسة، القاضي عبد الجبّار (٤١٥ هـ) ـ دار إحياء التراث العربي.
٢٨. شرح العقيدة الإصفهانيّة، ابن تيمية (٧٧٨ هـ) ـ المكتبة العصريّة.
٢٩. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازانيّ (٧٩٣ هـ) ـ الشريف الرضيّ.
٣٠. شرح المواقف، السيّد عليّ بن محمّد الجرجانيّ (٨١٦ هـ) ـ الشريف الرضيّ.
٣١. طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيي بن مرتضي (٨٤٠ هـ) ـ دار المكتبة الحياة.
٣٢. طبقات الشافعيّة الكبرى، عبد الوهّاب بن عليّ السبكيّ (٧٧١ هـ) ـ دار إحياء الكتب العربيّة.
٣٣. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، عبد القاهر البغداديّ (٤٢٩ هـ) ـ دار الجيل ـ

بيروت.
٣٤. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن الحزم الأندلسيّ (٤٥٦ هـ) ـ دار الكتب العلميّة.
٣٥. قواعد المرام في علم الكلام، ابن ميثم البحرانيّ (٦٧٩ هـ) ـ المكتبة السيّد المرعشيّ.
٣٦. الكافي، الشيخ الكلينيّ (٣٢٩ هـ) ـ دار الكتب الإسلاميّة.
٣٧. مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبي الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ المسعوديّ (٣٤٦ هـ) ـ منشورات دار الهجرة.
٣٨. مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين، أبي الحسن الأشعريّ (٣٣٠ هـ) ـ فرانس شتاينر.
٣٩. الملل والنحل، محمّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (٥٤٨ هـ) ـ الشريف الرضيّ.
٤٠. مناهج اليقين، العلاّمة الحلّيّ (٧٢٦ هـ) ـ مؤسّسة الطبع والنشر التابعة لآستانه الرضويّة المقدّسة.
٤١. المواقف، الإيجي (٧٥٦ هـ) ـ دار الجيل ـ بيروت.
٤٢. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشميّ الخوئيّ (١٤٢٤ هـ) ـ مطبعة الإسلاميّة.
٤٣. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ الحرّ العامليّ (١١٠٤ هـ) ـ مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.
٤٤. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلّكان (٦٨١ هـ) ـ دار الثقافة ـ بيروت.
٤٥. خلاصه الأقوال في علم الرجال، الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (٧٢٦ هـ) ـ مؤسّسة نشر الفقاهة.
٤٦. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ (٧٦٧ هـ) ـ دار النشر فرانز شتانيز بفيسبادن.
٤٧. النجوم الظاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي الأتابكيّ (٨٧٤ هـ) ـ وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
٤٨. رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله أفندي الإصفهانيّ (من اعلام قرن ١٢ هـ) ـ مطبعة الخيام.
٤٩. لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم الرجال، الشيخ يوسف البحرانيّ (١١٨٦ هـ) ـ طبع دار النعمان، النجف الأشرف.
٥٠. أمل الآمل، الحر العامليّ (٣٢٩ هـ) ـ نشر دار المرتضي ـ بيروت.

٥١. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، ميرزا محمّد باقر الموسويّ الخوانساريّ ـ مكتبة إسماعيليان.
٥٢. تأسيس الشيعة لعلوم الشريعة، السيّد حسن الصدر (١٣٥٤ هـ) ـ طبع النجف الأشرف.
٥٣. الكني والألقاب، الشيخ عباس القمّيّ (١٣٥٩ هـ) ـ مكتبة الصدر ـ الطهران.
٥٤. أعيان الشيعة، السيّد محسن الأمين (١٣٧١ هـ) ـ دار التعارف ـ بيروت.
٥٥. رجال ابن داود، تقيّ الدين الحسن بن داود (٧٤٠ هـ) ـ مطبعة الحيدريّة.
٥٦. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، الحسن بن يوسف الحلّيّ (٧٢٦ هـ) ـ دار الأضواء ـ بيروت.
٥٧. طبقات أعلام الشيعة، الشيخ آقا بزرك الطهرانيّ (١٣٨٩ هـ) ـ دار الكتب العربي.
٥٨. الدرر الكامنه في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلانيّ (٨٥٢ هـ) ـ دار الجيل ـ بيروت.
٥٩. مجالس المؤمنين، القاضي نور الله التستريّ (١٠١٩ هـ) ـ المكتبة الإسلاميّة ـ طهران.



أرجوزة في أصول الدين

نظم: الشيخ علي آل عبد الجبَّار القطيفي (ت١٢٨٧)

تحقيق: محمد حسين النجفي



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على مُحَمَّد وآله الطاهرين، واللعنُ الدائم على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فبين يدي القارئ الكريم أرجوزة في أصول الدين، للشيخ علي آل عبدالجبَّار القطيفي رحمه الله، وإليك الكلام عن ترجمته وأرجوزته:

أولاً: ترجمة الناظم:

هو العلامة الفقيهُ المجتهدُ الحجَّة، الشيخ علي ابن الشيخ أحمد ابن الشيخ حسين بن أحمد بن علي آل عبد الجبَّار القطيفيّ البحرانيّ.

ولد في أسرةٍ علميَّة، خرج منها علماء وفضلاء، وشعراء وأدباء، كان لهم الأثرُ البعيد، وتشهدُ لهم كتب التراجم والرجال، وقد انتقلتْ هذه الأسرة من البحرين، وسكنوا بلادَ القطيف قديماً.

لم تُذكرْ سنة ولادتِهِ، إلاّ أنَّه بقرينةِ ما قاله صاحب أنوار البدرين أنَّ وفاته سنة

١٢٨٧ هـ، «وقد ناف على الثمانين»، فنقرِّب ميلاده بحوالي سنة ١٢٠٠ هـ.

لم نعلم عن أحوال دراسته، كمشايخه الذين استقى منهم العلم، والحوزة التي نشأ بها، بل لم نقف إلا على جملة من مؤلفاته وآثاره، وهي خير دليلٍ يكشف لنا عن شخصيَّته ومنزلته العلميَّة، وإليك أسماء مصنّفاته:

١. ثمرات لبّ الألباب في إبطال شبه أهل الكتاب، طبع بتحقيق سبطه الشيخ عبد الله الخنيزي.

٢. أرجوزة كبيرة في أصول الدين، وهي هذه ويأتي الكلام عنها.

٣. أرجوزة أخرى في أصول الدين، عدد أبياتها ٤٤ بيتاً، مع شرح مزجيٍّ لها أوردها العلامة العمران في موسوعته الأزهار الأرجية شرحاً ونظماً، وطبعت في كتاب الفوائد للمصنِّف.

٤ ـ ٥. أرجوزتان مختصرتان في أصول الدين، غير ما تقدَّم، ذكرهما صاحب أنوار البدرين.

٦. منظومة في تعداد سور القرآن المجيد، حققها كاتب هذه السطور، وسوف تطبع في مجلة المصباح القرآنية.

٧. رسالة في الأصول الخمسة، أوردها الشيخ العمران في موسوعته، وطبعت في كتاب الفوائد للناظم.

٨ ـ ١٠. ثلاث رسائل أخرى في أصول الدين ذكرها صاحب أنوار البدرين، وهي غير الأولى.

١١. رسالة في تحقيق {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١].

١٢. رسالة في عدم وجوب كون أجداد المعصوم لأمّه مسلمين.

١٣. منسك صغير.

١٤. مختصر معاني الأخبار، للشيخ الصدوق.

١٥. شرح حديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربَّه...».

وتجدر الإشارة هنا إلى أمور:

أوَّلاً: أغلب مصنفات الناظم هي رسائل وأراجيز، وهي في الأغلب في مجال العقيدة والكلام، وللمؤلف أشعار كثيرة لم تجمع في ديوان.

ثانياً: لم يطبع من مؤلفاته سوى ثمرات لب الألباب، وكتاب الفوائد، وأدرجت بعض رسائله وأراجيزه في موسوة الأزهار الأرجية.

ثالثاً: طبعت بعض رسائله وأراجيزه في كتابٍ بعنوان: الفوائد، ممَّا نظن أنَّه مجموع بعض رسائله، وليس عنواناً مستقلاً.

وقد اتَّفق مترجموه أنَّه توفي سنة ١٢٨٧ هـ، وتاريخ وفاته بالأبجد :«غاب بدر المجد»[١].

ثانياً: هذه الأرجوزة:

لقد كان المؤلف العلامة شاعراً مجيداً، نظم عدة أراجيز في أصول الدين، وكما مضى عليك ذكرها، وقد امتاز شعره بمحاسن ندر مثيلها في سائر الأراجيز، منها:

١. الاستيحاء من مضمون الآيات القرآنية الكريمة والأخبار والأحاديث الشريفة، وهو ممَّا يتجلى بأدنى ملاحظة في طيَّات هذه الأرجوزة.

٢. الإيجاز والاختصار في نقل البحوث العلميَّة، ففي مبحث صفات الله عز وجل يختزل جملة من الخلافات الكلاميَّة في أبيات معدودة.

٣. استخدام المصطلحات العلميَّة في أغلب أشعاره، ممَّا ينمّ على اطلاعه الواسع وبراعته في كثير من العلوم.

وقد اعتمدتُ في تحقيق الأرجوزة على ثلاث نسخ، ومطبوعة:

الأولى: نسخة مكتبة السيّد العوّامي الخاصّة في القطيف، وقد بعث لنا مصورَّتها الأستاذ المفضال الأخ عبد العزيز آل عبد العال، ولهما منّا جزيل الشكر و جميل الثناء، وهي بخط المرحوم الشيخ محمد علي بن مسعود بن سليمان بن حسن بن يوسف الجشي رحمه الله، نسخها في الثامن والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ١٢٥٢ هـ، وبناء على ذلك فقد كتبت في حياة المصنِّف، ويبدو أنّه نسخها من خطه قدس سرهما. رمز هذه النسخة: (أ).

الثانية: مصورَّة مؤسسة كاشف الغطاء العامَّة في النجف الأشرف، وهي نسخة غير مؤرَّخة، جزى الله القائمين عليها خير ما يجزي عباده الصالحين. ورمز النسخة (ب).

الثالثة: نسخة مكتبة الشيخ إسماعيل الكلداري الخاصَّة، بعث لنا مصورَّتها، فله فائق الشكر والتقدير، وهي نسخة بخطّ الشيخ محمد بن عبد الله الماحوزي، قال في آخرها: «تمَّ نسخها بقلم مؤلّفها [في] شهر ذي القعدة أحد شهور سنة ١٢٦١ الحادية والستِّين والمئتين والألف، والحمد لله».

وقد أدرجت هذه المنظومة في موسوعة الأزهار الأرجية من غير ضبطٍ وتحقيق، ورمزنا إليها: (ط).

وأمَّا علمنا في التحقيق: فقد قابلنا النسخ الثلاث، وقمنا بتخريج ما أشار إليه الناظم من الآيات والأحاديث والأخبار، وضبطنا الأشعار بالحركات، وقد أدرجنا هوامش النسخ أجمعها، وهي في الأغلب هوامش توضيحيَّة من المؤلّف، والحمد لله على توفيقه، ونستهديه إلى سواء طريقه.



بسم الله الرحمن الرحيم

الحَمْدُ لله بِمَا صَدَّقْتَ مَا ... عَلَّمَهُ الصَّادِقُ مَنْ تَعَلَّمَا

إذْ عَنْوَنَ العِلْمَ بِعِنْوَانٍ جَلِيْ ... عَلَّمَهُ (عِنْوَانَ)، (٢) فَاسْمَعْ وَاعْقِلِ

العِلْمُ نُوْرٌ لَيْسَ بِالتَّعْلِيْمِ ... يُقْذَفُ في قَلْبِ امْرِءٍ سَلِيْمِ

فَاطلُبْ إذَا طَلَبْتَ وَصْفَ العَبْدِ ... مِنْ قَبْلِهِ(٣) ثَلاثَةً في العَدِّ

أنْ لا تَرَاكَ مَالِكَاً لمالكَا ... وَلا مُدَبِّرَاً لما بَدَا لَكَا

مُشْتَغِلاً بِالأمْرِ والنَّهْي، فَمَنْ ... قَامَ بِهِنَّ فَهْوَ بِالعِلمِ قَمِنْ

لا يَنْظُرِ الدُّنْيَا وَلا الخَلْقَ وَلا ... يَطْلِبُ عِزّاً أَبَداً وَلا وَلا(٤)

وَبَعْدَهَا وَصَّاهُ تِسْعَاً، وَسَأَلْ ... تَوْفِيْقَهُ لَهَا بِقَوْلٍ وَعَمَلْ

مِنْهَا ثَلاثَاً(٥) في **رِيَاضَةٍ** وَفي ... **حِلْمٍ** وَ**عِلْمٍ** عَدِّ تِلْكَ الأحْرُفِ(٦)

أَمَّا الرِّيَاضَاتُ: فَبَعْضُ الأكْلِ كُلْ ... في الْجُوْعِ بِاسْمِ اللهِ، وَاقنَعْ بِالأقَلْ

مِنَ الحَلالِ ذَاكِرَاً لَمَا مَلا(٧) ... عَنِ النَّبِيِّ (٨) مِثْلَ فِعْلِ العُقَلا

والحِلْمُ: قُلْ: ـ لِمَنْ يَقُولُ: إنْ تَقُلْ ... وَاحِدَةً سَمِعْتَ عَشْرَاً ـ: لا أَقُلْ

إنْ قُلْتَ عَشرَاً مَا سَمِعْتَ وَاحِدَةْ ... وَلَمْ تَجِدْ لَهُنَّ مِنْ مُؤَاخَذَةْ

وَإنْ شُتِمْتَ فَاسْأَلَنَّ المَغْفِرَةْ ... وَانْصَحْ لِمَنْ خَانَكَ تَحْمِدْ أَثَرَهْ

وَالعِلْمُ: فَاسْأَلْ مَا جَهِلْتَ العُلَمَا(٩) ... وَخُذْ بِالاحْتِيَاطِ في جَمِيْعِ مَا(١٠)

وَاهْرُبْ مِنَ الفُتْيَا، كَمَا مِنَ الأسَدْ(١١) ... فَقُمْ فَقَدْ نَصَحْتُ، وُفِّقْتَ الرَّشَدْ

إلى هُنَا لَفْظُ الحَدِيْثِ(١٢) قَدْ وَصَلْ ... بِاللَّفْظِ وَالمَعْنَى نَقَلْتُ، فَاتَّصَلْ(١٣)

وَاعْلَمْ بِأنَّ العِلْمَ يَدْعُو بِالعَمَلْ ... فَإنْ أَجَابَهُ، وَإلاّ يَرْتَحِلْ(١٤) (١٥)

فَإنْ وَجَدْتَ عَالِمَاً لَمْ يَعْمَلِ(١٦) ... أَوْ عَالِمَاً بِغَيْرِ بُرْهَانٍ جَلِي(١٧)

فَوَصْفُهُ يَكْفِيْكَ عَنْ قَوْلِ المُلا ... فَدَعْهُ، وَاتْبَعْ نَهْجَ أَرْبَابِ العُلا

والزَمْ دَلِيْلاً عَنْ دَلِيْلٍ هَادِي(١٨) ... في القَوْلِ والفِعْلِ إلى المَعَادِ

وَخُذْ عَنِ الأصُوْلِ في الأصُوْلِ(١٩) ... أدِلَّةَ الْمَعْقُوْلِ وَالمَنْقُوْلِ(٢٠)

المبحث الأوّل
في التوحيد

أَوَّلُهَا التَّوْحِيْدُ وَالعَدْلُ، فَقَدْ ... صَحَّ بِأَنَّ اللهَ وَاحِدٌ أَحَدْ

وَمَا سِوَاهُ خَلقُهُ، وَالخَلْقُ لا ... يُشْبِهُهُ، سُبْحَانَ رَبِّيْ وَعَلا

وَفِعْلُهُ لَيْسَ كَفِعْلِ مَنْ خَلَقْ ... فَلا شَبِيْهَ في الفِعَالِ قَدْ صَدَقْ

وَاعْلَمْ بِأَنَّ العُلَمَاءَ اخْتَلَفُوْا ... في وَصْفِ رَبِّهِمْ، وَلَمْ يَأْتَلِفُوْا

فَمُثْبِتٌ(٢١) لِوَصْفِهِ وَنَافي ... وَالحَقُّ أَنَّ مَرْجِعَ الخِلافِ(٢٢)

لَفْظُ الرِّوَايَاتِ وَفَهْمُ العُلَمَا ... فَلا تَقُلْ شَيْئَاً لأمْرٍ حُتِمَا(٢٣)

إذْ صَحَّ فِيْهَا أَنَّهُ لا يُوْصَفُ ... وَصَحَّ وَصْفُهُ، كَمَا قَدْ وَصَفُوْا

فَقَالَ بَعْضٌ: إنَّ مَعْنَى النَّفْيِ لا ... يُدْرَكُ رَبُّنَا تَعَالى وَعَلا(٢٤)

وَلَوْ أَرَادُوْا(٢٥) مُطْلَقَاً مَا وَصَفُوْا ... خَالِقَهُمْ، وَبَيَّنُوْا وَعَرَّفُوْا(٢٦)

وَقَسَّمُوْا صِفَاتِهِ للذَّاتِ ... كَالعِلْمِ وَالقُدْرَةِ وَالحَيَاةِ

فَإنَّهَا ذَاتٌ بِلا تَعَدُّدِ ... ثَابِتَةٌ كَوَصْفِهِ بِالأحَدِ

لا تَقْبَلُ النَّفْيَ بِوَجْهٍ أَبَدَا ... كَمَا أَتَى عَنِ الْهُدَاةِ مُسْنَدَا

وَغَيْرُهَا صِفَاتُ فِعْلٍ كَخَلَقْ ... فَالنَّفْيُ وَالإثبَاتُ فِيْهَا قَدْ صَدَقْ

فَدَلَّنَا هَذَا(٢٧) وَمِثْلُهُ عَلَى ... وُجُوْبِ وَصْفِهِ بِمَا قَدْ نُقِلا

عَنِ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَالآلِ ... في الذَّاتِ وَالأَسْمَاءِ وَالأَفْعَالِ

وَالوَصْفُ وَاقِعٌ عَلَيْهِ وَحدَهُ ... لأَنَّهُ الْمَوْصُوْفُ لا شِبْهَ لَهُ

وَلَفْظُ إِيْقَاعٍ وَمَا أَوْقَعْتَ مِنْ ... لَفْظِ الْحَدِيْثِ(٢٨)، فَتَأَمَّلْ وَاسْتَبِنْ(٢٩)

وَقَالَ بَعْضٌ: إنَّهُ لا يُوْصَفُ ... وَلا يُسَمَّى أَبَدَاً فَيُعْرَفُ

وَوَصْفُنَا خَلْقٌ عَلَيْنَا يَقَعُ ... وَهْوَ مُنَزَّهٌ، ألا تَسْتَمِعُ(٣٠)

هَلْ يَقَعُ الْحَادِثُ في(٣١) القَدِيْمِ ... وَهْوَ يُنَافِي صِفَةَ التَّعْظِيْمِ

فَكُلُّ إِسْمٍ(٣٢) في الْكِتَابِ أَوْ صِفَةْ ... مُنَكَّراً في وَصْفِهِ أَوْ مَعْرِفَةْ

مَوْقِعُهُ العِنْوَانُ، فَهْوَ الاسْمُ ... وَهْوَ الْمُسَمَّى،(٣٣) وَعَلَيْكَ الفَهْمُ

فَاللهُ وَالرَّحْمَنُ وَالرَّحِيْمُ ... وَالأَحَدُ الْمُنَزَّهُ القَدِيْمُ

وَكُنْتُ كَنْزَاً،(٣٤) وَضَمِيْرُ الْمُفْرَدِ ... إِسْمٌ(٣٥) وَوَصْفٌ للنَّبِي مُحَمَّدِ

لَهُ وَآلِهِ، عَلَيْهِمْ رَبُّنَا ... صَلَّى مَقَامَاتٌ، كَمَا قَدْ بَيَّنَا

لا يَقَعُ الاسْمُ عَلَيْهِمْ وَالصِّفَةْ ... وَهُمْ لَهُ اسْمٌ وَفِعْلٌ وَصِفَةْ

فَهُمْ كَمَا حَدِيْدَةٍ قَدْ حُمِيَتْ ... بِالنَّارِ في فِعْلٍ وَاسْمٍ سُمِّيَتْ

فَالفِعْلُ هُمْ وَالفَاعِلُوْنَ أَجْمَعُ ... وَالعِلَلُ الأَرْبَعُ قَدْ تَجْتَمِعُ

حَقِيْقَةً وَالوَصْفُ فِيْهِمْ صَادِقُ ... مُتَّحِدٌ، وَالاعْتِبَارُ فَارِقُ

وَمِثْــلُ هَــذَا مِثْــلُ مَــا قَــدْ بَيَّنُــوْا	دَلِيْلَـــهُ وَبَرْهَنُـــوا[٣٦] وَعَيَّنْـــوْا
لَكِـــنَّهُمْ قَـــالُوْا لَهُـــمْ وَأنْصَـــفُوْا:	دَلِيْلُنَـــا بِالعَقْـــلِ لَـــيْسَ يُعْـــرَفُ
بَـــلْ بِـــالفُؤَادِ، وَهْـــوَ فَـــوْقَ العَقْـــلِ	فَـــلا يُـــرَدُّ عِلْمُنَـــا بِالْجَهْـــلِ
فَـــذُو الفُـــؤَادِ مُـــدْرِكٌ لَـــهُ وَلا	يُـــدْرِكُ شَـــيْئَاً مِنْـــهُ كُـــلُّ العُقَـــلا
وَمَـــنْ لَـــهُ فَـــوْقَ العُقُـــوْلِ مُشْـــعِرُ	فَسَامِـــــعٌ وَمُـــــدْرِكٌ وَمُبْصِـــــرٌ
هَـــذَا خِلافُهُـــمْ، وَأنْـــتَ الْحَكَـــمُ	فَـــاحْكُمْ، وَقَـــوْلُ الْحَـــقِّ لا يُجَمْجَـــمُ

المبحث الثاني
في العدل

وَالعَـــدْلُ وَاجِـــبٌ بِحُكْـــمِ العَقْـــلِ	فَاعْـــدِلْ وَصِـــفْ إلهَنَـــا بِالعَـــدْلِ
لَكِنَّـــهُ لَـــيْسَ بِمَعْنَـــى عَـــدْلِنَا	لأنَّـــهُ مُنَـــزَّهٌ عَـــنْ وَصْـــفِنَا
بَـــلْ هُـــوَ لا يَظْلِـــمُ خَلْقَـــاً أبَـــدَاً	فِي صِـــفَةٍ فِي الانْتِهَـــا وَالابْتِـــدَا
فَإنَّـــهُ أعْطَـــى جَمِيْـــعَ الْخَلْـــقِ	صِـــفَاتِهِمْ مِـــنْ خَلقِهِـــمْ وَالـــرِّزْقِ
تَفَضُّـــلاً مِنْـــهُ وَجُـــوْدَاً وَكَـــرَمْ	فَلَـــوْ أرَادَ مَـــنْعَهُمْ لَمَـــا ظَلَـــمْ
فَهُـــوَ الْجَـــوَادُ فِي العَطَـــا وَالْمَنْـــعِ	لِمُفْـــرَدٍ مِـــنْ خَلْقِـــهِ وَجَمْـــعِ[٣٧]
وَمُقْتَـــضَى الْحِكْمَـــةِ كَـــوْنُهُمْ عَـــلَى	تَعَـــدُّدِ الصِّـــفَاتِ خَلْقَـــاً عُقَـــلا
مُخْتَلِفُـــوْنَ خُلُقَـــاً وَخَلْقَـــاً[٣٨]	مُكَلَّفُـــوْنَ يَطْلُبُـــوْنَ الرِّزْقَـــا
فَـــافْتَقَرُوْا ضَرُوْرَةً مِـــنْهُمْ إلى	مُبَلِّـــغٍ عَـــنْ رَبِّهِـــمْ فَأرْسَـــلا

المبحث الثالث
في النبوّة

مُخْتَارُهُ مِنْهُمْ إِلَيْهِمْ آمِرَا … وَنَاهِيَاً[٣٩] وَوَاعِظَاً وَزَاجِرَا

فَإِنَّهُ لابُدَّ في كُلِّ زَمَنْ … مِنْ حُجَّةٍ للهِ عَدْلٍ مُؤْتَمَنْ

فَقَالَ: إِنِّيْ عَبْدُهُ أَرْسَلَنِيْ … إلى عِبَادِهِ بِمَا عَلَّمَنِيْ

فَوَحِّدُوْهُ وَاعْبُدُوْهُ مِثْلَمَا … أَعْبُدُهُ، وَلا تَقُوْلُوْا غَيْرَ مَا

قُلْتُ لَكُمْ: اللهُ رَبِّيْ رَبُّكُمْ … سُبْحَانُهُ، فَاتَّبِعُوْنِيْ[٤٠] أَهْدِكُمْ

وَنَزِّهُوْهُ عَنْ صِفَاتِ الْخَلْقِ لا … تَتَّخِذُوْا مِنْهُمْ لَهُ مُمَاثِلا

فَذَاتُهُ وَقَوْلُهُ وَفِعْلُهُ … وَوَصْفُهُ في كُلِّ مَا صَحَّ لَهُ

لَيْسَ كَذَاتِهِمْ وَقَوْلِهِمْ، وَلا … أَفْعَالِهِمْ وَوَصْفِهِمْ وَلا وَلا[٤١]

فَكَذَّبُوْا إِلاّ قَلِيْلاً، فَأَتَى … بِالْمُعْجِزَاتِ القَاطِعَاتِ مُثْبِتَا

مُشرِقَةً وَاضِحَةً كالشَّمْسِ … مُعْجِزَةً لِجِنِّهِمْ وَالإِنْسِ

تَوَاتَرَتْ في كُلِّ بَدْوٍ وَحَضَرْ … وَاشْتَهَرَتْ عَنْهُ، كَمَا انْشَقَّ القَمَرْ[٤٢]

مَعَ التَّحَدِّيْ وَكَفَاكَ الذِّكْرُ في: … «فَأْتُوْا بِسُوْرَةٍ»[٤٣] فَهَلْ مِنْ مُنْصِفِ

وَبَعْدَهَا أَبْقَاهُ ذِكْرَاً خَالِدَا[٤٤] … إِذَا يُعَادُ فَهُوَ مِثْلُ الابْتِدَا

وَحَيْثُ قُلْنَا بِوُجُوْبِ الْمُرْسَلِ … بِمُقْتَضَى فَضْلِ الإِلَهِ الْمُرْسِلِ

وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ هَذَا يَقْتَضِيْ … كَوْنَ الرَّسُوْلِ بَشَرَاً، كَمَا قُضِيْ[٤٥]

مُشَارِكَاً لِلْخَلْقِ في الصِّفَاتِ … وَالرِّزْقِ وَالْمَحْيَا وَفي الْمَمَاتِ

المبحث الرابع
في الإمامة

فَمُذْ قَضَى تَكْلِيفَهُ كَمَا ارْتَضَى ... خَالِقُهُ أَتْبَعَهُ بِالْمُرْتَضَى

بِقَوْلِهِ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ ... بَلِّغْ»[٤٦] كَمَا بَلَّغَ جَبْرَئِيْلُ [٤٧]

عَنِّي عَلِيّاً رُتْبَةَ الإِمَامَة ... فِيْهِ وَفِي بَنِيْكَ لِلْقِيَامَة

وَخُذْ عَلَيْهِمْ بِقَبُوْلِ عَهْدِيْ ... مُتَّصِلاً إِلَى قِيَامِ الْمَهْدِيْ

وَخُذْ لَهُمْ بِأَوْكَدِ الْمِيْثَاقِ ... عَلَى جَمِيْعِ الْخَلْقِ لِلتَّلاقِي

فَقَامَ خَيْرُ الْخَلْقِ سِرّاً وَدَعَا ... أَفْضَلَهُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْدَعَا

عِلْمَ النَّبِيِّيْنَ، وَمَا كَانَ وَمَا ... يَكُوْنُ مِنْ عِلْمٍ بِهِ قَدْ عَلِمَا

وَأَكَّدَ الْمِيْثَاقَ طِبْقَ الأَمْرِ ... عَلَى وَصِيِّهِ وَلِيِّ الأَمْرِ

وَقَامَ جَهْراً، وَدَعَا الْخَلْقَ إِلَى ... إِقْرَارِهِمْ بِفَضْلِهِمْ[٤٨] مُفَصِّلا

وَقَالَ: هَذَا خَلَفِيْ مِنْ بَعْدِيْ ... وَحُجَّتِيْ وَعَهْدُهُ كَعَهْدِيْ

وَالْحَسَنَانِ بَعْدَ هَذَا حُجَجِيْ ... وَتِسْعَةٌ مِنْهُمْ مُقِيْمُ العِوَجِ

مِنَ الْحُسَيْنِ كُلُّهُمْ، فَاعْتَصِمُوْا ... بِالعُرْوَةِ الوُثْقَى الَّتِي لا تُفْصَمُ

فَهُمْ مَعَ الكِتَابِ لَنْ يَفْتَرِقَا[٤٩] ... وَهُوَ لَهُمْ مُلازِمٌ قَدْ صَدَقَا[٥٠]

فَسَلِّمُوْا لَهُمْ، وَعَنْهُمْ فَاسْمَعُوْا ... فِي كُلِّ شَيْءٍ[٥١] وَاعْقِلُوْا وَاتَّبِعُوْا[٥٢]

وَأَشْهَدَ الْجَمْعَ؛ فَقَالُوْا: نَشْهَدُ ... وَبَايِعُوْا وَعَاهِدُوْا وَأَكَّدُوْا[٥٣]

فَقَالَ: رَبِّ اشْهَدْ عَلَيْهِمْ أَنَّنِي ... بَلَّغْتُهُمْ جَمِيْعَ مَا أَمَرْتَنِيْ [٥٤]

فَأَضْمَرَ النِّفَاقَ طِبْقٌ، وَنَطَقْ ... بِمُنْكَرٍ طِبْقٌ، وَقَالا مَا صَدَقْ

بَلْ بِالْهَوَى، وَإِنَّهُ لَيَهْجُرُ[٥٥] ... وَأَجْمَعُوْا مَا بَيْنَهُمْ أَنْ يَنْفِرُوْا[٥٦] [٥٧]

وَحِيْنَ لَمَّا آيَسُوْا وَافْتُضِحُوْا ... تَعَاقَدُوْا عَلَى كِتَابٍ أَفْصَحُوْا[٥٨]

فِيْهِ بِنَقْضِ عَهْدِهِ المُؤَكَّدِ ... وَأَنَّهُ مَا نَصَّهَا فِي أَحَدِ[٥٩]

وَطِرْسُنَا هَذَا يَضِيْقُ مِثْلَمَا ... تَرَاهُ عَمَّا أَخَّرَا وَقَدَّمَا[٦٠]

لَكِنَّ خَيْرَ المُرْسَلِيْنَ قَدْ صَدَقْ[٦١] ... وَقَالَ: إِنَّ أُمَّتِيْ سَتَفْتَرِقْ

نَيْفَاً وَسَبْعِيْنَ[٦٢]، كَمَا بَعْضُ الأُمَمْ ... مِنْ قَبْلِهِمْ،[٦٣] حَذْواً كَنَعْلِي القَدَمْ[٦٤]

فَافْتَرَقُوْا مِنْ بَعْدِهِ، وَفَارَقُوْا ... وَصِيَّهُ وَهْوَ الكِتَابُ النَّاطِقُ

وَاخْتَلَفُوْا فِيْهِ، فَقَوْمٌ جَحَدُوْا ... مِثْلَ اليَهُوْدِ وَأَنَاسٌ عَبَدُوْا

مِثْلَ النَّصَارَى، وَهُمَا[٦٥] سِيَّانِ ... فِي الكُفْرِ وَالضَّلالِ وَالعُدْوَانِ

وَفِرْقَةٌ هُمْ شِيْعَةٌ قَدْ شَايَعُوْا ... إِمَامَهُمْ فِيْمَا عَلَيْهِ بَايَعُوْا

وَاقْتَصَرُوْا فِي وَصْفِهِ وَآلِهِ ... عَلَى الكِتَابِ وَعَلَى أَقْوَالِهِ

المبحث الخامس
في المعاد

فَكُنْ كَمَا هُمْ تَنْجُ فِي المَعَادِ ... فَالعَوْدُ وَاجِبٌ عَلَى العِبَادِ

عَقْلاً وَنَقْلاً وَالإِمَام[٦٦] نَاطِقُ: ... «كَمَا بَدَأْنَا»[٦٧] وَالإِمَامُ النَّاطِقُ

فَصَّلَهُ وَقَوْلُهُ الحَقّ فَلا ... يَرْتَابُ فِي تَفْصِيْلِهِ مَنْ عَقَلا

فَتَرْجِعُ الأَشْيَاءُ فِي غَدٍ عَلَى ... صِفَاتِهَا[٦٨] فِي الابْتِدَاءِ أَوَّلا

قَدْ نُشِرُوْا وَانْتَشَرُوْا وَاجْتَمَعُوْا[٦٩] ... وَنَشَرُوْا مَا كَتَبُوْا وَجَمَعُوْا[٧٠]

وَانْتُصِبَ الصِّرَاطُ وَالْمِيْزَانُ[٧١] ... وَزُخْرِفَ الجِنَانُ وَالنِّيْرَانُ[٧٢]

وَقَــالَ رَبُّنَــا: أَنَــا العَــدْلُ، فَــلا أَظْلِــمُ مِــنْكُمْ عَــامِلاً مَــا عَمِــلا

وَاشْتَدَّ حَالُ الْخَلْـقِ حَتَّـى انْقَطَعُـوْا[٧٣] وَاسْتَشْــفَعُوْا بِمَــنْ عَسَــاهُ يَشْــفَعُ

مِــنَ النَّبِيِّــيْنَ، فَقَــالُوْا: أَجْمَــعْ مَرْجِعُهَــا وَالشــافِعُ الْمُشَــفَّعْ

أَفْضَــلُنَا وَمَــنْ إِلَيْــهِ الْمَفْــزَعُ مُحَمَّــدُ الهَــادِيْ وَنِعْــمَ الْمَرْجِــعُ[٧٤]

فَعِنْــدَهَا قَــامَ خُضُــوْعَاً وَسَــجَدْ وَقَــالَ: مَــوْلايَ وَعَــدْتَني فَعِــدْ

وَارْحَــمْ وَسَــلِّمْ أُمَّتِــيْ[٧٥]، فَــإِنَّنِيْ عَبْــدٌ وَبِالرَّحْمَــةِ قَــدْ عَــوَّدْتَنِيْ

فَجَــاءَهُ النِّــدَاءُ: أَنْــتَ الشَّــافِعُ فَاشْــفَعْ لِمَــنْ تَرْضَــاهُ لا تُــدَافِعُ[٧٦]

فَقَامَ مَحْمُوْدُ الْـمَـقَـامِ[٧٧] وَارْتَضَـى لِلأَمْــرِ وَالنَّهْــيِ الإِمَــامُ الْمُرْتَضَــى

وَفي الْكِتَــابِ: {أَلْقِيَــا}[٧٨] كِلاهُمَــا وَعَــنْهُمَا في «أَدْخِــلا»[٧٩] عَنَاهُمَــا[٨٠]

فَقَاسَــمَا النَّــارَ صَــحَاحَاً عَــدْلا وَأَدْخَــلا الْجَنَّــةَ قِسْــمَاً فَضْــلا

وَعَــادَ كُــلُّ طَيِّــبٍ لِلطَيِّــبِ وَذَنْــبُ كُــلِّ مُــذْنِبٍ لِلمُــذنِبِ

وَالعَــوْدُ لا يَكُــوْنُ إِلاَّ هَكَــذَا هَــذَا لِهَــذَا مِثْــلَ مَــا ذَاكَ لِــذَا

هُنَــاكَ نَــادَى صَــاحِبُ الْجِنَــانِ مُخَاطِبَــاً لِصَــاحِبِ النِّــيْرَانِ:

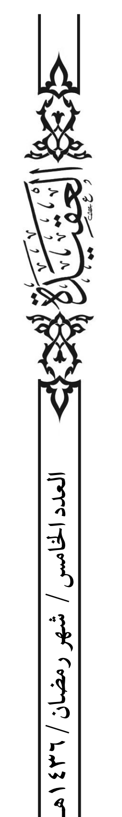
{أَنْ قَـدْ وَجَـدْنَا} وَعْـدَنَا حَقَّـاً، فَهَـلْ وَجَـدْتُمُ الْوَعْـدَ كَـمَا، قَـالُوْا: أَجَـلْ[٨١]

فَــأَذَّنَ الآذَانُ مَــا بَيْــنَهُمَا أَنْ لَعْنَــةَ اللهِ عَــلَى مَــنْ ظَلَــمَا[٨٢]

فَقَــدْ قُضِــيْ بِــالْحَقِّ بَــيْنَ الْخَلْــقِ وَالْحَمْــدُ حَــقٌّ وَاجِــبٌ لِلْحَــقِّ[٨٣]

وَالْخَــتْمُ صَــلَّى رَبُّنَــا وَسَــلَّمَا عَــلَى مُحَمَّــدٍ وَآلِــهِ، كَــمَا

يَــرْضَى بِــهِ، وَمِنْــهُ نَسْــأَلُ الرِّضَــا بِحَقِّهِــمْ وَالعَفْــوُ عَــمَّا قَــدْ مَضَــى[٨٤]



* الهوامش *

(١) راجع: أنوار البدرين: ١/ ١٦١؛ الكرام البررة، القسم الثالث: ٣٧؛ الأعلام للزركلي: ٤/ ٢٦٠؛ مستدركات أعيان الشيعة: ١٠/ ١٩٣؛ معجم طبقات المتكلمين: ٥/ ٩٢؛ معجم المؤلفين: ٧/ ٤؛ موسوعة طبقات الفقهاء: ١٣/ ٣٨٧، الرقم: ٤١٨٨؛ ثمرات لب الألباب (المقدِّمة).

(١) هامش (ج): عنوان البصري، وكان حينها عمره تسعون سنة، فأتاه بتعلم العلم.

(٣) هامش (أ): [أي:] طلب العلم.

(٤) هامش (أ): يديم أيَّامه باطلاً (خ ل).

(٥) في (ط): ثلاث ـ بالرفع ـ.

(٦) هامش (أ): وعد حلم بثلاثة، وعد علم بثلاثة؛ فيكون الجمع تسعاً.

(٧) هامش (أ): شراً من بطن ابن آدم وعاءاً.

(٨) وهو ما ورد عن النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم: ما ملأ ابن آدم وعاءً شراً من بطن، فحسب الرجل من طعمه ما أقام به صلبه، أما إذا أبيت ابن آدم، فثلث طعام وثلث شراب وثلث نفس. (مجموعة ورام: ٥٤).

(٩) هامش (أ): ولا تسألنهم تعنّتاً.

(١٠) هامش (أ) و (ج): ما تجد إليه سبيلاً.

(١١) هامش (أ): تهرب من الأسد.

(١٢) وهو حديث عنوان البصري المشهور، المروي في مشكاة الأنوار: ٣٢٥ - ٣٢٨، و بحار الأنوار: ١/ ٢٢٤ - ٢٢٦، ونحن ننقله هنا بطوله - لما فيه من الفائدة - عن بحار الأنوار، قال العلامة المجلسي، قدس الله نفسه الزكية: أقول: وجدت بخط شيخنا البهائي قدس الله روحه، وما هذا لفظه: قال الشيخ شمس الدين مُحَمَّد بن مكي: نقلت من خط الشيخ أحمد الفراهاني رحمه الله، عن عنوان البصري - وكان شيخاً كبيراً قد أتى عليه أربع وتسعون سنة - قال: كنت أختلف إلى مالك بن أنس سنين، فلمَّا قدم جعفر الصادق عليه السلام المدينة، اختلفتُ إليه، وأحببت أن آخذ عنه، كما أخذت عن مالك. فقال لي يوماً: إنّي رجلٌ مطلوب، ومع ذلك لي

أوراد في كل ساعة من آناء الليل والنهار، فلا تشغلني عن وردي، وخذ عن مالك، واختلف إليه كما كنت تختلف إليه.

فاغتممت من ذلك، وخرجت من عنده وقلت في نفسي: لو تفرَّس فيَّ خيراً لما زجرني عن الاختلاف إليه، والأخذ عنه، فدخلت مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلمت عليه، ثم رجعت من الغد إلى الروضة، وصليتُ فيها ركعتين، وقلتُ: أسألك يا الله يا الله ! أن تعطف عليَّ قلب جعفر، وترزقني من علمه ما أهتدي به إلى صراطك المستقيم. ورجعتُ إلى داري مغتمَّاً، ولم أختلف إلى مالك بن أنس لما أشرب قلبي من حبّ جعفر، فما خرجتُ من داري إلا إلى الصلاة المكتوبة حتَّى عيل صبري.

فلمَّا ضاق صدري تنعَّلتُ وتردَّيتُ وقصدتُ جعفراً، وكان بعد ما صليتُ العصر، فلمَّا حضرتُ باب داره استأذنتُ عليه، فخرج خادمٌ له، فقال: ما حاجتك؟ فقلت: السلام على الشريف، فقال: هو قائمٌ في مصلاه، فجلستُ بحذاء بابه فما لبثتُ إلا يسيراً إذ خرج خادم فقال: ادخل على بركة الله، فدخلتُ وسلمتُ عليه، فردَّ السلام وقال: اجلسْ غفر الله لك، فجلستُ فأطرق ملياً، ثمَّ رفع رأسه، وقال: أبو مَن؟ قلتُ: أبو عبد الله، قال: ثبَّت الله كنيتك ووفَّقك، يا أبا عبد الله، ما مسألتك؟ فقلتُ في نفسي: لو لم يكن لي من زيارته والتسليم غير هذا الدعاء لكان كثيراً.

ثمَّ رفع رأسه، ثمَّ قال: ما مسألتك؟ فقلتُ: سألتُ الله أن يعطف قلبك عليَّ، ويرزقني من علمك، وأرجو أنّ الله تعالى أجابني في الشريف ما سألته، فقال: يا أبا عبد الله! ليس العلم بالتعلم، إنَّما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه، فإن أردت العلم فاطلب أوَّلاً في نفسك حقيقة العبوديَّة، واطلب العلم باستعماله، واستفهم الله يفهمك.

قلتُ: يا شريف! فقال: قلْ يا أبا عبد الله. قلتُ: يا أبا عبد الله! ما حقيقة العبوديَّة؟

قال: ثلاثة أشياء: أن لا يرى العبد لنفسه فيما خوله الله ملكاً، لأنَّ العبيد لا يكون لهم ملك، يرون المال مال الله يضعونه حيث أمرهم الله به، ولا يدبر العبد لنفسه تدبيراً، وجملة اشتغاله فيما أمره تعالى به ونهاه عنه، فإذا لم يرد العبد لنفسه فيما خوَّله الله تعالى ملكاً هان عليه الانفاق فيما أمره الله تعالى أن ينفق فيه، وإذا فوض العبد تدبير نفسه على مدبِّره هان عليه مصائب الدنيا، وإذا اشتغل العبد بما أمره الله تعالى ونهاه لا يتفرَّغ منهما إلى المراء والمباهاة مع الناس، فإذا أكرم الله العبد بهذه الثلاثة هان عليه الدنيا، وإبليس، والخلق، ولا يطلب الدنيا تكاثراً وتفاخراً، ولا يطلب ما عند الناس عزَّاً وعلوَّاً، ولا يدع أيَّامه باطلاً، فهذا أوَّل درجة التقى، قال الله تبارك



وتعالى: {تِلْكَ الدَّارُ الْآَخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ} . [سورة القصص (٢٨):٨٣].

قلتُ: يا أبا عبد الله! أوصني، قال: أوصيك بتسعة أشياء؛ فإنَّها وصيَّتي لمريدي الطريق إلى الله تعالى، والله أسأل أن يوفِّقك لاستعماله، ثلاثة منها في رياضة النفس، وثلاثة منها في الحلم، وثلاثة منها في العلم، فاحفظها وإيَّاك والتهاون بها. قال عنوان: ففرَّغتُ قلبي له.

فقال: أمَّا اللواتي في الرياضة: فإيَّاك أن تأكل مالا تشتهيه، فإنَّه يورث الحماقة والبله، ولا تأكل إلا عند الجوع، وإذا أكلت فكلْ حلالاً وسمِّ الله، واذكرْ حديث الرسول الله صلى الله عليه وآله: ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطنه؛ فإن كان ولا بدَّ فثلثٌ لطعامه، وثلثٌ لشرابه، وثلثٌ لنَفَسِهِ.

وأمَّا اللواتي في الحلم: فمن قال لك: إن قلتَ واحدة سمعتَ عشراً، فقلْ: إن قلتَ عشراً لم تسمع واحدة، ومن شتمك فقلْ له: إن كنتَ صادقاً فيما تقول فأسأل الله أن يغفر لي، وإن كنتَ كاذباً فيما تقول فالله أسأل أن يغفر لك، ومن وعدك بالخنى فعده بالنصيحة والدعاء.

وأمَّا اللواتي في العلم: فاسأل العلماء ما جهلتَ، وإيَّاك أن تسألهم تعنُّتاً وتجربةً، وإيَّاك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ بالاحتياط في جميع ما تجد إليه سبيلاً، واهربْ من الفتيا هربك من الأسد، ولا تجعلْ رقبتك للناس جسراً. قمْ عنِّي يا أبا عبد الله ! فقد نصحتُ لك، ولا تفسد علي وردي، فإنِّي امرءٌ ضنين بنفسي، والسلام على من اتبع الهدى. انتهى حديث عنوان البصري.

(١٣) هامش (أ): [فاتصل] المنقول عنه.

(١٤) هامش (أ): كما في الحديث المروي في الكافي.

وهامش (ج): يرتحل العلم، ومن عمل بما علم، علَّمه الله ما لم يعلم.

(١٥) وهو الحديث المرويُّ عن الإمام الصادق عليه السلام: «العلمُ مقرونٌ إلى العمل، فمن علمَ عملَ، ومن عملَ علمَ، والعلمُ يهتفُ بالعمل، فإن أجابه وإلا ارتحل عنه». (الكافي: ١/ ٤٤).

(١٦) هامش (أ): بعلمه.

(١٧) هامش (أ): عند أهل العصمة عليهم السلام.

(١٨) هامش (أ): من الأدلاء على الله.

(١٩) هامش (أ) و (ج): عن أصول الكرم وقادة الأمم عليهم السلام في الأصول الخمسة الواجبة العينية.

(٢٠) هامش (أ): لأنَّهم عليهم السلام العلماء، والخلق هم المتعلمون.

(٢١) هامش (أ): فمنهم مثبت لصفاته، كما جاء عنهم عليهم السلام، ومنهم نافي.

(٢٢) هامش (أ): الواقع بينهم إلى الاختلاف في لفظ الروايات والاختلاف في فهم العلماء.

(٢٣) هامش (أ): عليهم ولا يزالون مختلفين.

(٢٤) هامش (أ): أنَّه لا يوصف سبحانه بصفات خلقه، ولو وصف بها لأدرك، ولا يُدرك ربُّنا تعالى وعلا.

(٢٥) هامش (أ): [ولو أرادوا] عليهم السلام أنَّه لا يجوز وصفه سبحانه وتعالى.

وفي هامش (ج): [ولو أرادوا] سلام الله عليهم بقولهم: «وكان توحيده نفي الصفات عنه» أنَّه سبحانه لا يوصف مطلقاً حتى بها وصف نفسه ما وصفوا خالقهم لنا.

(٢٦) هامش (ج): لا يوصف ربُّنا بصفات خلقه، ولو وصف بها لأدرك، ولا يُدرك ربُّنا.

وهامش (أ): عرَّفوا الخلق ذلك.

(٢٧) هامش (أ): وصفهم وتقسيمهم.

(٢٨) هامش (أ): بمعنى أنَّه يعبد ويقصد كما أمر، كما اتَّفق عليه المسلمون أجمع.

(٢٩) هامش (ج): ما تحتاج إليه من بيان. وفي هامش (أ): بمعنى اطلب بيان معنى الحديث من العلماء.

(٣٠) هامش (أ): أيُّها المخاطب. هامش (ج): أيُّها الطالب للحق.

(٣١) هامش (أ): بمعنى على.

(٣٢) قطع همزة الوصل هنا للضرورة.

(٣٣) هامش (أ): في حديث هشام: «الاسم غير المسمى».

أقول: وهو كما في الكافي عن هشام بن الحكم أنَّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها: الله ممَّا هو مشتق؟ قال : فقال لي: يا هشام، الله مشتقٌ من إله، والإله يقتضي مألوهاً، والاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟

قال: فقلت: زدني. قال: إنَّ لله تسعة وتسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمى لكان كلّ اسم منها إلهاً، ولكنّ الله معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء وكلّها غيره، يا هشام، الخبز اسمٌ للمأكول، والماء اسمٌ للمشروب، والثوب اسمٌ للملبوس، والنار اسمٌ للمحرق، أفهمتَ يا هشام فهماً تدفع به وتناضل به أعداءنا، والمتّخذين مع الله عزَّ وجلَّ غيره؟ قلتُ: نعم، قال: فقال: نفعك



الله به، وثبَّتك يا هشام. قال هشام: فوالله ما قهرني أحدٌ في التوحيد حتى قمتُ مقامي هذا. (الكافي: ١/ ٨٧).

(٣٤) هامش (أ) و(ج): كنت كنزاً مخفيَّاً، فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلق لأعرف. [روضة المتقين: ٨/ ١٦٣].

(٣٥) هامش (أ): مثل قوله: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي [فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ]}، وغيرها. [سورة الحجر: ٢٩].

(٣٦) هامش (ب): برهنوا عليه.

(٣٧) هامش (أ): في كل مفرد وجمع، يمكن وصف المفرد والجمع به ذاتاً وصفة بدءاً وعوداً وما بينهما، فتأمَّل.

(٣٨) هامش (أ): في الذات والصفات والزمان والمكان والطبع والمتطبع وغيرها.

(٣٩) في (ج): «آمراً» بدل: «ناهياً».

(٤٠) اقتباس من قوله تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَّ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهَّ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ}. (سورة آل عمران، الآية ٣١).

(٤١) هامش (ج): ولا يمكن أن يشبِّهوه ذاتاً، ولا يمكن أن يشبِّهوه صفة. وهامش (أ): ولا يمكن أن يشبِّهوه ذاتاً، ولا يمكن أن يشبِّهوه صفة؛ إذ بالمشابهة في شيء يتحقّق الشريك، ولا شريك له، وبذلك أمرت.

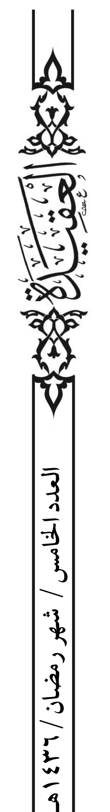
(٤٢) أي معجزة انشقاق القمر، وهو كما في قوله تعالى: {بِسْمِ اللهَّ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ}. (سورة القمر: الآية ١).

(٤٣) قوله تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهَّ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}. (سورة البقرة، الآية ٢٣).

(٤٤) يعني القرآن الكريم، قال تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} (سورة الحجر، الآية ٩).

(٤٥) إشارة إلى قوله تعالى: {قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا}. (سورة الكهف، الآية ١١٠).

(٤٦) قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهَّ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَّ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ}. (سورة المائدة، الآية ٦٧).



(٤٧) هامش (أ): وجه المشابهة مجرَّد صدق الامتثال، (بلغ) الأول يحتمل معنيين، و(بلغ) الثاني معنى واحد.

(٤٨) في (ج): «بفضله» بدل «بفضلهم».

(٤٩) لن يفترقا حتَّى يردا علي الحوض، هذا لفظ الحديث، ومنه يعلم الجواب عمّا تقدَّم من قوله: «للقيامة»، وإلى قيام المهدي «للتلاقي»، فتذكّر. [راجع: الكافي: ٢/ ٤١٥؛ مسند أحمد: ٣/ ١٤، و٢٦؛ و ٥/ ١٨٢].

(٥٠) هامش (أ): صدقهم بنشر فضائلهم، وصدَّقوه ببيان وجوه إعجازه القولية والفعلية، وبذلك يظهر وجه التلازم والتصديق منهما فيهما.

(٥١) هامش (أ): يصحُّ تعلق الجار والمجرور بكلِّ فعل من الأفعال الأربعة.

(٥٢) هامش (أ): واعقلوا عنهم، واتَّبعوا لهم.

(٥٣) هامش (أ): أكدَّوا البيعة والعهد.

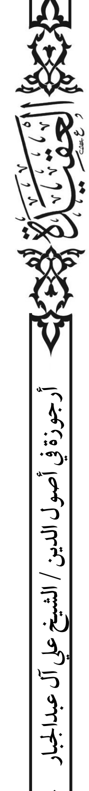
(٥٤) هامش (أ): أمرتني تبليغه.

(٥٥) إشارة إلى قول بعض القوم في مرض النبي صلى الله عليه وآله: «إنَّه لهجر». (كتاب سليم بن قيس: ٣٤٨؛ دلائل الإمامة: ٢٠٨؛ أوائل المقالات: ٤٠٦).

(٥٦) أشار الناظم إلى اتِّفاق المنافقين على نفر ناقة رسول الله صلى الله عليه وآله في العقبة، قال السيد ابن طاوس: « روى أبو سعيد السمان، بإسناده أنَّ إبليس أتى رسول الله صلى الله عليه وآله في صورة شيخٍ حسن السمت، فقال: يا مُحَمَّد ما أقلّ من يبايعك على ما تقول في ابن عمَّك عليّ؟ فأنزل الله: {وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} [سورة سبأ، الآية ٢٠].

فاجتمع جماعةٌ من المنافقين الذين نكثوا عهده، فقالوا: قد قال مُحَمَّد بالأمس في مسجد الخيف ما قال، وقال هاهنا ما قال، فإن رجع إلى المدينة يأخذ البيعة له، والرأي أن نقتل مُحَمَّداً، قبل أن يدخل المدينة.

فلمَّا كان في تلك الليلة قعد له عليه السلام أربعة عشر رجلاً في العقبة ليقتلوه - وهي عقبة بين الجحفة والابواء - فقعد سبعة عن يمين العقبة، وسبعة عن يسارها، لينفروا ناقته، فلمَّا أمسى رسول الله صلى الله عليه وآله صلى وارتحل وتقدَّم أصحابه، وكان صلى الله عليه وآله على ناقة ناجية، فلمَّا صعد العقبة ناداه جبرئيل: يا مُحَمَّد إنَّ فلاناً وفلاناً - وسمَّاهم كلهم، وذكر صاحب



الكتاب أسماء القوم المشار إليهم - ثمَّ قال: قال جبرئيل: يا مُحَمَّد هؤلاء قد قعدوا لك في العقبة ليغتالوك.

فنظر رسول الله إلى من خلفه، فقال: من هذا خلفي؟ فقال حذيفة بن اليمان: أنا حذيفة يا رسول الله، قال: سمعت ما سمعناه؟ قال: نعم، قال: اكتمْ، ثمَّ دنا منهم فناداهم بأسمائهم وأسماء آبائهم، فلمَّا سمعوا نداء رسول الله صلى الله عليه وآله مرّوا ودخلوا في غمار الناس، وتركوا رواحهم، وقد كانوا عقلوها داخل العقبة، ولحق الناسُ برسول الله، وانتهى رسول الله إلى رواحلهم فعرفها.

فلمَّا نزل قال: ما بالُ أقوامٍ تحالفوا في الكعبة: إن أمات الله مُحَمَّداً أو قتل لا نردَّ هذا الأمر إلى أهل بيته، ثمَّ همّوا بما همّوا به، فجاؤوا إلى رسول الله يحلفون أنَّهم لن يهمُّوا بشيء من ذلك، فأنزل الله تبارك وتعالى: {يَحْلِفُونَ بِاللهَّ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهَّ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللهَّ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآَخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ} [سورة التوبة، الآية ٧٤]». (إقبال الأعمال: ٢/ ٢٤٩ـ٢٥٠؛ عنه بحار الأنوار: ٣٧/ ١٣٤).

(٥٧) هامش (أ): أن ينفروا برسول الله ناقته في العقبة.

(٥٨) إشارة إلى خبر الصحيفة الملعونة، وتفصيل المعاقدة ضدّ الخلافة وكتابة الصحيفة الملعونة ومحتوى الصحيفة في البحار، كلّ ذلك نقلاً عن حذيفة بن اليمان الذي كان ممَّن شهد الواقعة، ووقف على جزئيَّاتها.

وملخَّصُ ذلك: أنَّ أوَّل من تعاقد على غصب الخلافة هو أبو بكر وعمر، وكان الأساس الذي تعاقدوا عليه، وارتكز عليه سائر معاهداتهم هو: (إن مات مُحَمَّد أو قتل نزوي هذا الأمر عن أهل بيته فلا يصل أحد منهم الخلافة ما بقينا).

ثمَّ اتصل بهما أبو عبيدة بن الجرَّاح ومعاذ بن جبل، وأخيراً التحق بهم سالم مولى أبي حذيفة، وصاروا خمسة، فاجتمعوا ودخلوا الكعبة، فكتبوا بينهم كتاباً: (إن مات مُحَمَّد أو قتل...)، وكانت عائشة وحفصة عينين لأبويهما في منزل رسول الله صلى الله عليه وآله في جميع القضايا.

ثمَّ إنَّ أبا بكر وعمر اجتمعا، وأرسلا إلى جماعة الطلقاء والمنافقين، ودار الكلام فيما بينهم، وأعادوا الخطاب وأجالوا الرأي، فاتفقوا على أن ينفروا بالنبي صلى الله عليه وآله ناقته على عقبة هرشى عند منصرفِهِ من حجَّةِ الوداع، وهي في طريق مكة قريبة من الجحفة. وكان المتَّصدِّين لنفر الناقة أربعة عشر رجلاً، وقد كانوا عملوا مثل ذلك في غزوة تبوك.



فتقدَّم الأمر من الله في غدير خمّ بنصب أمير المؤمنين عليه السلام، ولمَّا دنا رسول الله صلى الله عليه وآله من عقبة هرشى تقدَّم القوم فتواروا في ثنية العقبة، إلا أنَّ الله صرف الشرَّ عن نبيِّه، وفضح أولئك الأربعة عشر.

فلمَّا دخلوا المدينة اجتمعوا جميعاً في دار أبي بكر، وكتبوا صحيفة بينهم على ما تعاهدوا عليه في الكعبة. وكان أوَّل ما في الصحيفة النكث لولاية علي بن أبي طالب عليه السلام، وأنَّ الأمر إلى أبي بكر وعمر وأبي عبيدة وسالم معهم، ليس بخارجٍ منهم، وشهد بذلك أربعة وثلاثون رجلاً: هؤلاء أصحاب العقبة وعشرون رجلاً آخر، منهم: أبو سفيان، عكرمة بن أبي جهل، صفوان بن أمية بن خلف، سعيد بن العاص، خالد بن الوليد، عياش بن أبي ربيعة، بشير بن سعيد، سهيل بن عمرو، حكيم بن حزام، صهيب بن سنان، أبو الأعور الأسلمي، مطيع بن الأسود المدري.

وهؤلاء كانوا رؤساء القبائل، وما من رجلٍ من هؤلاء إلا ومعه من الناس خلقٌ عظيم، يسمعون له ويطيعون.

وكان الكاتب سعيد بن العاص الأموي، فكتب هو الصحيفة باتِّفاق منهم في المحرَّم سنة عشرة من الهجرة. ثمَّ دفعت الصحيفة إلى أبي عبيدة بن الجرَّاح، فوجَّه بها إلى مكة، فلم تزل الصحيفة في الكعبة مدفونة إلى أوان عمر بن الخطاب، فاستخرجها من موضعها. (لاحظ: بحار الأنوار روي في البحار: ٢٨/ ١١١-٩٦؛ كتاب سليم بن قيس: ٣٦٩؛ إرشاد القلوب: ٣٣٣ـ٣٣٨).

(٥٩) هامش (أ): بل جعلها شورى، وكذَّبوا.

(٦٠) هامش (ج): في الحديث: «أخّرا وقدّما، وحسابهما على الله».

(٦١) هامش (أ): صدق في جميع أقواله إنها عن الله تعالى، ومنها أنه قال ما معناه....

(٦٢) لاحظ: مناقب آل أبي طالب: ٢/ ٢٧٠؛ الصراط المستقيم: ٢/٩٦؛ المستدرك: ٤/ ٤٣٠؛ السنن للبيهقي: ١٠/ ٢٠٨.

(٦٣) هامش (ج): وهم اليهود والنصارى.

(٦٤) وهو الحديث المشهور، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يكون في هذه الأمَّة كلّ ما كان في الأمم السالفة حذو النعل بالنعل، والقذَّة بالقذَّة. (عيون أخبار الرضا عليه السلام: ٢/ ٢١٨؛ كمال الدين: ٥٣٠؛ مختصر البصائر: ٢٠٥).



(٦٥) هامش (أ): قوله: «وهما» يعود للجاحدين والعابدين بصيغة التثنية فيهما، يعني القومين المتشابهين في الجحود، والاناسين المتشابهين في العبادة.

(٦٦) في هامش (أ): والقران (خ ل).

(٦٧) تضمين قوله تعالى: { يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ} (سورة الأنبياء، الآية ١٠٤).

(٦٨) في (ب): صفاته.

(٦٩) هامش (أ): قد نشروا قبورهم المعروفة والمألوفة، وانتشروا في سعيهم إلى محشرهم كالجراد المنتشر، واجتمعوا في الموقف.

(٧٠) هامش (أ): في صحائفهم.

(٧١) هامش (أ): نصبهما لرفعهما، ورفعهما لنصبهما، وقد يكون المبنى دليلاً على المعنى، و (صراط) و(ميزان) كلّ شيء بحسبه وصفاً وذاتاً.

(٧٢) هامش (أ): أسعرت، ومثله: فزججن الحواجب.

(٧٣) هامش (أ): انقطعوا لمن يكشفه عنه.

(٧٤) هامش (أ): المرجع لها ولمن يرجو بسببه.

(٧٥) هامش (أ): أَمَّة الإجابة، وهي تشمل من أطاعه مطلقاً.

(٧٦) هامش (أ): ولا يرضى إلا ما يرضاه مولاه، {يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ} . (سورة الأنبياء، الآية ٢٨).

(٧٧) هامش (أ): إنّ الله سبحانه قد أقامه مقاماً حمده فيه، وأثنى عليه فيه، ورضي عباداته كلها، وبمعنى أنَّ الخلق، آله، فالأنبياء فمن دونهم أثنوا عليه، بما علموا من صفاته الحميدة، وبما حصل لهم ببركته وببركة شفاعته من ثوابهم، وشفاعته من يشفع منهم؛ فهو صلى الله عليه وآله قد بعثه الله مقاماً محموداً بهذه المقامات، بحيث يغبطه به الأوَّلون والآخرون. وليس معنى الغبطة هنا هو المعنى المعروف؛ فإنّ ذلك لا يصحُّ وقوعه من آله والأنبياء عليهم السلام، بالنسبة إليه صلوات الله عليه وآله.

(٧٨) تضمين قوله تعالى: {أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ} (سورة ق، الآية ٢٤).

(٧٩) إشارة إلى الحديث المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله: يقول الله تعالى يوم القيامة لي ولعلي بن أبي طالب: أدخلا الجنَّة من أحبَّكما، وأدخلا النار من أبغضكما، وذلك قوله تعالى: {أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ}. (الأمالي للشيخ الطوسي: ٢٩٠؛ الأربعون حديثاً لابن بابويه: ٥٢).

(٨٠) هامش (أ): وفي الحديث: أدخلا النار من شئتما، وأدخلا الجنَّة من شئتما.

(٨١) تضمين لقوله تعالى:{ وَالَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ للهِّ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللهُّ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللهَّ عَلَى الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهَّ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآَخِرَةِ كَافِرُونَ} (الأعراف، الآيات ٤٢ـ ٤٥).

وروى الكليني عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «نحنُ على الأعراف، ونحنُ نعرف أنصارنا بسيماهم، ونحنُ الأعراف الذين لا يعرف الله عز وجل إلا بسبيل معرفتنا، ونحنُ الأعراف يوقفنا الله عزَّ وجلَّ يوم القيامة على الصراط، فلا يدخل الجنَّة إلا من عرفنا وعرفناه، ولا يدخل النار إلا من أنكرنا وأنكرناه.

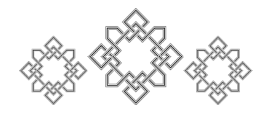
إنَّ الله تبارك وتعالى لو شاء لعرف الناس نفسه حتَّى يعرفوا حدَّه، ويأتوه من بابه، ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله، وبابه الذي يؤتى منه، فمن عدل عن ولايتنا أو فضَّل علينا غيرنا، فهم عن الصراط لناكبون، فلا سواء من اعتصم الناس به، ولا سواء حيث ذهب الناس إلى عيون كدرة، يفرغ بعضها في بعض، وذهب من ذهب إلينا إلى عيون صافية تجري بأمر ربها، لا نفاد لها، ولا انقطاع». (الكافي: ١/ ١٨٤؛ عنه البرهان: ٢/ ٥٤٧).

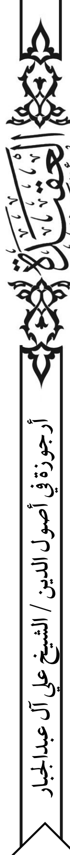
(٨٢) هامش (أ): حق مُحَمَّد وآل مُحَمَّد.

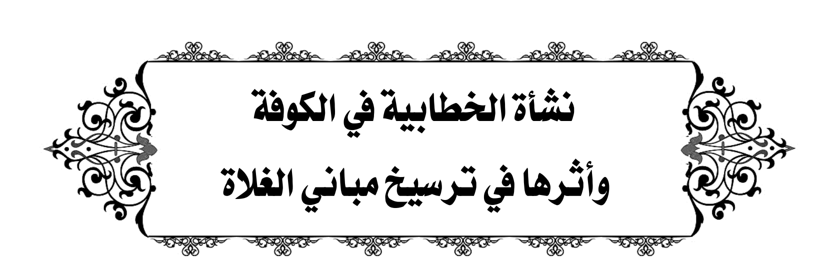
(٨٣) هذا القضاء والحمد بمعنى الآية.

(٨٤) نهاية النسخة (ج): تمَّ نسخها بقلم مؤلفها في ١٥ شهر ذي القعدة أحد شهور سنة ١٢٦١؛ الحادية والستِّين والمائتين والألف، والحمد لله.

ونهاية النسخة (أ): تمَّت، والحمد لله، وصلى الله على مُحَمَّد وآله الطاهرين، في ٢٨ شهر ربيع الأول سنة ١٢٥٢ هـ.







نشأة الخطابية في الكوفة وأثرها في ترسيخ مباني الغلاة

رسول كاظم عبد السادة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين..

تعدّ الكوفة مدينة قديمة، أعاد المسلمون تأسيسها فأصبحت منطبعة بالطابع الإسلامي واختفت هويتها غير الإسلامية باختفاء آثارها وتراثها ما قبل الإسلام، هذا إذ التزمنا بالتحديد الجغرافي الضيق للكوفة، أما إذا توسعنا فالكوفة تعني الحيرة وأديرتها والنجف والكنائس المحيطة بها وبابل وحضارتها.

كل ذلك ينقل الباحث في الكوفة الأولى إلى أجواء مفعمة بالفكر والنشاط العقلي الحر الخلاق والمبدع.

(كان الجذر الحضاري لإقليم الكوفة مصدرا للنزعة العقلية للكوفيين... لقد ورثت هذه المدينة بيئة حضارية خصبة واستحضرت مناخا حضاريا عقلانيا ثرا ضم شتات التراث الإنساني ولبابه، منذ خطت يد الإنسان الحروف الأولى للأبجدية والكتابة في تاريخ الإنسانية في الألف الثالث للميلاد، لتحفظ لنا صيرورة الحضارة بأبعادها المادية والروحية والنفسية والعمرانية)[١].

ويبدو انه بعد حين من إنشاء الكوفة وبنائها نزلها أربعة آلاف من الفرس ممن كانوا شهدوا موقعة القادسية وشاهدوا فتح المدائن وجلولاء[٢].

ثم أتى الكوفة قوم من السريان ممن كانوا يسكنون في أطراف النجف والحيرة، ونزلها ايضا عدد من (النبط) وهم سكان البطائح بين العراقين، وهاجر إليها عدد من نصارى نجران باليمن.

اما اليهود فقد نزلوا في سنة ٢٠ هجرية(٣)، ثم ازداد عددهم فيها بعد (٤) ويذكر الأسير الصيني (توهوان) الأسير في أيدي العرب أنّ بعض الصينيين قد كانوا موجودين في الكوفة في أوائل العهد العباسي يعلمون الناس صناعة التصوير والرسم والصباغة(٥).

بهذه التركيبة السكانية،أصبح المجتمع الكوفي المسلم خصبا في تلاقح الأفكار وظهور الآراء والجدال في مسائل الدين الإسلامي، إضافة إلى كثرة الثورات التي شهدتها الكوفة.

ظهور الغلاة في الكوفة:

ان الغلاة نشطوا في أواخر القرن الأول الهجري، واندسوا في صفوف الشيعة، وراحوا يبثون عقائدهم المنحرفة التي استوردوها من الأديان والحضارات السابقة على الاسلام، كالنصرانية واليهودية والمجوسية والهرمسية، باسم أهل البيت عليهم السلام.

تكاد تتفق كتب التاريخ على أن أبرز الغلاة في الإسلام كان ظهورهم ونشاطهم ينطلق من الكوفة وذلك لأسباب عدّة:

منها: أنّ الكوفة ملتقى الحضارات الإنسانية كافة في ذلك الوقت وكبار رجال الفكر أيضا، ووسط هذا الخليط من الناس من كل صنف تكون نسيج الكوفة الاجتماعي الذي أنتج تيارات فكرية متعددة.

(ففي الكوفة إذن تجمع شذاذ الناس وأشرارهم مع خيارهم، وأتى الصحابة كما أتى النصارى واليهود، وأقبلت القبائل العربية كما أقبل الموالي ... وكان فيها

العثمانية كما كان فيها حب علي وآل البيت عليهم السلام، وانتشرت الحلقات المتعارضة والمجاميع المتنافرة) [٦].

ومنها: الحرية الفكرية والاعتقادية التي انتهجها الإمام علي عليه السلام في الكوفة، فلم يعاقب صاحب فكرة مالم يحرك يده بسلاح، وتجلى ذلك بإبعاد ابن سبأ الى المدائن واستتابة الخوارج وعدم محاربتهم ما داموا لايتعدون الكلام في أفكارهم، هذه الحرية شجعت الناس على القول بكل ما يحلو لهم من اعتقاد لأنهم أمنوا العقاب، وهذا الفعل لايعد من الإمام تغريرا للناس بالباطل ـ حاشاه ـ سلام الله عليه، وان بوجوده ووجود أبنائه كان الإسلام في أمن وأمان، لأنهم كما وصفهم النبي صلى الله عليه وآله «في كل خلف عدول من أهل بيتي ينفون عن هذا الدين تحريف الضالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين» [٧].

ومنها: الظلم وولاة الجور الذين تسلطوا على الكوفة وكان جورهم ينصب على آل البيت وشيعتهم، هذا الظلم أفرز ردة فعل معاكسة دفعت جماعات من المسلمين للمغالاة في حقهم، فتضخم الولاء والحب لأهل البيت عليهم السلام إلى الغلو والخروج بهم عن حدود البشرية إلى الإلوهية .

ومنها: العقلية الفكرية لدى الفرد الكوفي، فهي بخلاف الحجازي والشامي أو حتى البصري، فان ما يتميز به العقل الكوفي بأنه قلق لا يمنح التسليم للآخرين إلا بعد الجدل والبرهان، وهذا ربما كان سببه من الخلطة بالعنصر الآخر، وطبيعة أرض الكوفة التي هي برزخ بين البداوة والحضارة، بين الصحراء والسواد الخصب، كما أن فيها ملتقى الأديان الثلاثة: اليهودية حيث كتبت التوراة في بابل، والنصرانية وأديرتها في الحيرة، والإسلام اذ هي عاصمة المشرق الإسلامي وقاعدة فتوحه،

وكان أخطر مسلك سلكه الغلاة هو وضع الأخبار على أهل البيت وبثها في صفوف الشيعة.

وقد بين الإمام موسى بن جعفر عليه السلام دوافعهم من ذلك، حين سأله ابن خالد، قال: قلت له: يا ابن رسول الله ان الناس ينسبوننا إلى القول بالتشبيه والجبر لما روي من الأخبار في ذلك عن آبائك الأئمة عليهم السلام فقال: يا ابن خالد اخبرني عن الأخبار التي رويت عن آبائي الأئمة عليهم السلام في التشبيه والجبر أكثر أم الأخبار التي رويت عن النبي صلى الله عليه وآله في ذلك ؟ فقلت: بل ما روي عن النبي في ذلك أكثر، قال: فليقولوا: ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول بالتشبيه والجبر إذا، فقلت له: انهم يقولون: ان رسول الله لم يقل من ذلك شيئا ،وإنما روي عليه، قال: فليقولوا في آبائي الأئمة عليهم السلام انهم لم يقولوا من ذلك شيئا وإنما روي ذلك عليهم، ثم قال عليه السلام: من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة، يا ابن خالد إنما وضع الأخبار عنا في التشبيه والجبر الغلاة، صغروا عظمة الله تعالى، فمن أحبهم فقد أبغضنا .ومن أبغضهم فقد أحبنا .ومن والاهم فقد عادانا .ومن عاداهم فقد والانا ،ومن وصلهم فقد قطعنا ،ومن قطعهم فقد وصلنا ،ومن جفاهم فقد برنا، ومن برهم فقد جفانا .ومن أكرمهم فقد أهاننا، ومن أهانهم فقد أكرمنا، ومن قبلهم فقد ردنا، ومن ردهم فقد قبلنا،ومن أحسن إليهم فقد أساء إلينا، ومن أساء إليهم فقد أحسن إلينا، ومن صدقهم فقد كذبنا، ومن كذبهم فقد صدقنا، ومن أعطاهم فقد حرمنا ،ومن حرمهم فقد أعطانا، يا ابن خالد من كان من شيعتنا فلا يتخذن منهم ولياً ولا نصيراً [٨].

(لعَلّ من أبرز المشاكل التي واجهت جامعة أهل البيت مشكلة أولئك المندسيّن بين أصحابه بقصد التشويه والتخريب، فوضعوا عشرات الألوف من الأحاديث التي رَواها الثقات عنه، ونسبوا إليه بعض الآراء التي لا تتفق مع أصول الإسلام ومبادئه، ومن ثمّ أظهروا الغلوّ فيه وجَعلوه فوق مستوى البشر وأعطوه صفات الآلهة) [٩].

وقد وقف أهل البيت عليهم السلام موقفا صريحا مضادا لحركة الغلو، فاجتهدوا في محاربته، وبذلوا كل ما بوسعهم للقضاء على الغلو والغلاة والحيلولة دون انتشاره، وبينوا أن الغلو كفر وشرك وخروج عن الإسلام، ولعنوا الغلاة وتبرأوا منهم،

وقطعوا الطريق أمامهم وكشفوا عن تمويهاتهم وأكاذيبهم، وحذروا شيعتهم منهم .

وقد سبق أن حذّر النبي صلى الله عليه وآله المسلمين من الغلو، قال صلى الله عليه وآله وسلم: إياكم والغلو، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين (١٠).

واشار صلى الله عليه وآله الى أمير المؤمنين عليه السلام قائلا: يا علي، إن فيك مثلا من عيسى بن مريم، أحبه قوم فأفرطوا في حبه فهلكوا فيه، وأبغضه قوم فأفرطوا في بغضه فهلكوا فيه، واقتصد فيه قوم فنجوا (١١).

وأول من وقف بوجه الغلو الامام علي عليه السلام، محذرا أمثال هؤلاء من التمادي في محبتهم له، وتجاوز الحد الذي نص عليه النبي صلى الله عليه وآله، فقال عليه السلام لأصحابه: أحبونا بحب الإسلام، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا ترفعوني فوق حقي، فإن الله تعالى اتخذني عبدا قبل أن يتخذني رسولا (١٢).

وقال عليه السلام: سيهلك فيَّ صنفان: محب مفرط يذهب به الحب إلى غير الحق، ومبغض مفرط يذهب به البغض إلى غير الحق، وخير الناس فيَّ حالاً النمط الأوسط فالزموه (١٣).

وقال عليه السلام: يهلك فينا أهل البيت فريقان: محب مطري، وباهت مفتري (١٤).

الخطابية:

هم اتباع، أبي الخطاب محمد بن مقلاص بن راشد المنقري البزاز (الزراد) البراد الاجدع الاسدي الكوفي، وكنيته أبو اسماعيل او أبو طياب، وكان له دور في المناداة بإمامة اسماعيل بن جعفر، وانه كان في بدء أمره من أصحاب الامامين الباقر والصادق عليهما السلام.

قال الشهرستاني: هم أصحاب أبيالخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع مولى بني أسد، وهو الذي عزا نفسه إلى أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، فلما

وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه وأمر أصحابه بالبراءة منه، فلما اعتزل عنه ادعى الإمامة لنفسه، وزعم أن جعفرا هو الإله في زمانه، ولما وقف عيسى بن موسى صاحب المنصور على خبث دعوته قتله (١٥).

وقيل: ان بنته ماتت فجاء يونس بن ظبيان الى قبرها فخاطبها: السلام عليك يا بنت رسول الله.

قتل أبو الخطاب آخر امره بسبب غلوه المفرط، وكذلك قتل مع جمع من اتباعه،

ذكرت عقائد أبي الخطاب بالتفصيل في كتابين من كتب الاسماعيلية:

الاول: الكتاب المشهور (أم الكتاب) (١٦)وهو من الكتب السرية المقدسة لإسماعيليي آسيا الوسطى، وقد عثر عليه فلادمير ايفانوف وطبعه(١٧)، ولأبي الخطاب منزلة رفيعة في هذا الكتاب، وذكر على انه مؤسس الفرقة الاسماعيلية، واعتبر في العظمة كسلمان الفارسي.

والآخر: آثار النصيرية حيث تعرض في بعض مواضيعه الى أبي الخطاب.

ومن خلال هاذين الكتابين وما ورد فيهما وبعض الكتب التي تهتم بعقائد الاسماعيلية ان نكون صورة واضحة عن عقيدة الخطابية والتي تتلخص بانهم جعلوا الفرائض رجالا سموهم والفواحش والمعاصي رجالا وتأولوا على ما استحلوا قول الله تعالى ﴿يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ (١٨) وقالوا: خفف عنا بأبي الخطاب ووضع عنا به الأغلال والآصار – يعنون الصلاة والزكاة والصيام والحج – فمن عرف الرسول النبي الامام فليصنع ما أحب(١٩).

يقول صاحب تبصرة العوام : قالت الخطابية: ان القصد من قوله تعالى ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً**﴾ (٢٠)عائشة، والقصد من قوله تعالى﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ**﴾ (٢١) أبو بكر وعمر وعثمان، ويقولون ان الجبت والطاغوت:

عمرو بن العاص ومعاوية[٢٢].

زعموا أن الأنبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا: الأئمة آلهة والحسنان أبناء الله، وجعفر الصادق إله، ولكن أبا الخطاب أفضل منه ومن علي.

وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم، وقالوا: من سأله أخوه ليشهد له على مخالفيه فليصدقه ويشهد له فأن ذلك فرض واجب [٢٣].

والإمام بعد قتل أبي الخطاب معمر، وقيل بزيع، وقيل عمير بن بنان العجلي، وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفني، واستباحوا المحرمات وترك الفرائض، وقالوا إن كل مؤمن يوحى إليه، مستمسكين بقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللّهِ﴾ [٢٤] أي: بوحي من الله إليه ،وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا يموتون أبدا بل إذا بلغوا النهاية يرفعون إلى الملكوت [٢٥].

فرق الخطابية:

افترقت الخطابية بعد موت زعيمها الى فرق عدّة:

الأُولى: زعمت أن الإمام بعده رجل يقال له: (معمر) ودانوا به كما دانوا بأبي الخطاب واستحلوا الخمر والزنا وسائر المحرمات، ودانوا بترك الصلاة وتسمى هذه الفرقة (المعمرية).

الثانية: زعمت أن الإمام بعد أبي الخطاب: بزيغ، وكان يزعم أن جعفرا هو الإله، وتسمى هذه الطائفة (البزيغية).

الثالثة - زعمت أن الإمام بعد أبي الخطاب: عمير بن بيان العجلي، وقالوا كما قالت الطائفة الأولى، إلا أنهم اعترفوا أنهم يموتون، وكانوا قد نصبوا خيمة بكناسة الكوفة يجتمعون فيها على عبادة الصادق عليه السلام فرفع خبرهم إلى زيد بن عمر بن هبيرة،

فأخذ عميرا فصلبه، وتسمى هذه الطائفة (العجلية) و(العميرية) أيضا .

الرابعة – زعمت أن الإمام بعد أبي الخطاب: مفضل الصيرفي، وتسمى هذه الفرقة (المفضلية) [٢٦].

وتبرأ من هؤلاء كلهم الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ولعنهم .

الخطابية والجفر:

تزعم الخطَّابية أن جعفرا الصادق عليه السلام قد أودعهم جلدا فيه علم كل ما يحتاجون إليه من الغيب وسمّوا ذلك الجلد جفرا، وزعموا أنه لا يقرأ ما فيه إلَّا من كان منهم[٢٧] .

والمعروف أن الجفر كتاب لعلي بن أبي طالب، عليه السلام ، ذكر فيه، على طريقه علم الحروف، الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم. ولذلك قال هارون[٢٨] بن سعد العجليّ وكان رأس الزّيدية:

ألم تـــر أنّ الرافضـــين تفرّقـــوا	فكلّهمـــو في جعفـــر قـــال منكـــرا
فطائفـــة قـــالوا إلـــه ومـــنهم	طوائـــف ســـمّته النبـــيّ المطهّـــرا
فــإن كــان يــرضى مــا يقولــون جعفـر	فـــإنّي إلى ربّي أفـــارق جعفـــرا
ومــن عجــب لم أقضــه جلــد جفـرهم	برئـــت إلى الـــرحمن ممـــن تجفّـــرا
برئــت إلى الــرحمن مــن كــل رافــض	بصـير ببــاب الكفـر، في الـدين أعـورا
إذا كفّ أهــل الحق عن بــدعـــة مضى	عليها وإن يمضوا على الـــحـــق قصّرا
ولــو قــال إنّ الفيــل ضــبّ لصــدّقوا	ولـــو قـــال زنجـــيّ تحـــوّل أحمـــرا
وأخلــف مــن بــول البعــير فإنّــه	إذا هـــو للإقبـــال وجّـــه أدبـــرا
فقـــبّح أقـــوام رمـــوه بفريـــة [٢٩]	كما قـــال في عيسى الفرى من تنصّرا[٣٠]

كانت الخطابية حركة خطرة وضخمة، سياسية وعقائدية بدأت بسيطة على يد مؤسسها أبي الخطاب، لكنها (لم تمت بهذه السهولة، وانما وجدنا محمد بن عبد الله بن مهران يكتب في القرن الثالث كتاب مناقب أبي الخطاب .. وهذا يدل على ان الحركة الخطابية بقي انصارها حتى النصف الثاني من القرن الثالث) [٣١].

ثمّ امتدّت ليدخل كثير من عقائدها في مذهبي الاسماعيلية والنصيرية المعاصرة.

أبو الخطاب:

أبو الخطاب الأسدي، محمد بن وهب، وقيل ابن مقلاص الأسدي الكوفي الأجدع(الأخدع) البراد، كان رجلا من الموالي واشتهر بكنيته دون اسمه. ويكنى أبا إسماعيل ويكنى أيضا أبا الظبيات[٣٢].

وقد اختلف في اسمه، فالشهرستاني يذكره على انه محمد بن أبي زينب الاجدع[٣٣]، والمقريزي يثبته محمد بن أبي ثور، ويذكر انه قيل في اسمه محمد بن يزيد الاجدع، [٣٤] ويرى مارجليوت ان اختلاف اسم الاب ربما نتج عن تحريف في كنية الوالد وهو (زينب) [٣٥].

ظهر هذا الرجل في الكوفة، وكان المجتمع يموج بالتيارات السياسية، والدعوة العباسية تشق طريقها إلى النجاح بسرعة، فاستغل ذلك الظرف الذي يأمل فيه نجاح مهمته في نشر دعوته الإلحادية، فدعى إلى عقيدة عرف أتباعها بالخطابية، وساعدته الظروف المواتية أن يجمع حوله تلاميذ يلقنهم تعاليمه، ويرسم لهم خطط الدعوة والتجمع والظهور. وكانت حركتهم سرية محكمة، وهي حركة سياسية من جهة، وعقائدية من جهة أخرى.

وقد أجمعت شيعة أهل البيت عليهم السلام على لعن أبي الخطاب وتكفيره والبراءة منه،

وإنه غال ملعون كما هو مذكور في كتب رجال الحديث والتأريخ، لعنه الإمام الصادق عليه السلام وكفره وأعلن البراءة منه ،ووقف عليه السلام إزاء هذه الدعوة الإلحادية موقفا مهما، وأعلن استنكاره على أبي الخطاب [٣٦] ولكونه من اصحاب الامام الصادق في أول أمره فلابد لنا من الاهتمام بموقف الامام عليه السلام منه.

موقف الامام الصادق من أبي الخطاب:

بما ان دعوة أبي الخطاب دعوة مغالية وانه كان معدودا منهم، بل هو رأس الغلاة فيما بعد، فقد كان خطاب الامام بلعن الغلاة والبراءة منهم يشمله ويعينه أولا وبالذات ،نعم، لقد أعلن الامام الصادق عليه السلام براءته من الغلاة وكان يقول لأصحابه: لا تقاعدوهم ولا تؤاكلوهم ولا تشاربوهم ولا تصافحوهم ولا توارثوهم[٣٧].

ولما قتلوا بالكوفة، قال عليه السلام : لعن الله أبا الخطاب، ولعن من قتل معه، ولعن الله من دخل قلبه رحمة لهم ،و لعن من بقي منهم[٣٨] وكان يقول: على أبي الخطاب لعنة الله والملائكة والناس أجمعين[٣٩] وبين عليه السلام انه لا يسعه السكوت عنهم وإلا محي اسمه من الامامة وعذب، فان له اسوة و مثلا فيمن سبقه من الانبياء.

فهذا مصادف يقول: لما أتى القوم الذين أتوا بالكوفة: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فأخبرته بذلك[٤٠]، فخر ساجدا وألزق جؤجؤه بالأرض وبكى، وأقبل يلوذ بأصبعه ويقول: بل عبد الله قن داخر مراراً كثيرة، ثم رفع رأسه ودموعه تسيل على لحيته، فندمت على أخباري إياه ،فقلت: جعلت فداك وما عليك أنت من ذا ؟ فقال: يا مصادف ان عيسى لو سكت عما قالت النصارى فيه لكان حقاً على الله أن يصم سمعه ويعمى بصره، ولو سكتُّ عما قال فيّ أبو الخطاب لكان حقاً على الله أن يصم سمعي ويعمي بصري[٤١].

ومهما يكن من أمر أبي الخطاب، وماهي حدود علاقته السابقة بالإمام قبل

غلوه فان الامام يصرح بأن شيطانا استحوذ عليه فصار يملي عليه هذه العقيدة، قال عليه السلام، تراءى والله إبليس لأبي الخطاب على سور المدينة أو المسجد، فكأني أنظر إليه وهو يقول له أيها تطفر الآن، أيها تطفر الآن(٤٢).

وقد حدد الامام عليه السلام انحرافات أبي الخطاب بمسائل عدّة نستطيع أن نستخلصها من جملة الأخبار التي صدرت عن الامام عليه السلام في ذمه منها:

- **أولاً: تصرفه في الشريعة:**

كان من ديدن أصحاب الائمة عليهم السلام أن لايقولوا في الشريعة من عندهم شيئا لم يسمعوه منهم عليهم السلام، وعلى ضوء ما يسمعون يتحدثون به للمكلفين من اتباع الائمة، إلا أن أبا الخطاب كان يسمع الشيء فيزيد أو ينقص ويفسر بهواه، وقد بين الامام الصادق عليه السلام ذلك لزرارة بن أعين قائلا له: ان أهل الكوفة قد نزل فيهم كذاب، أما المغيرة: فإنه يكذب على أبي – يعني أبا جعفر عليه السلام – قال: حدثه أن نساء آل محمد إذا حضن قضين الصلاة، وكذب والله، عليه لعنة الله: ما كان من ذلك شيء ولاحدثه، وأما أبو الخطاب: فكذب علي، وقال اني أمرته أن لا يصلي هو وأصحابه المغرب حتى يروا كوكب كذا يقال له: القنداني، والله أن ذلك لكوكب ما أعرفه (٤٣).

ولم يسمح الامام لأصحابه أن يقبلوا من أي شخص حديثاً لايوافق القرآن الكريم، أو أحاديثهم المحكمة قبل ظهور الغلاة، وجعل العرض على محكم القرآن القول الفصل في بيان صدق الأخبار المنقولة عنهم، وقد سمى اجتهاداتهم خطابية، فقد قال له عليه السلام رجل: أؤخر المغرب حتى تستبين النجوم ؟، فقال: خطابية، إن جبريل أنزلها على رسول الله صلى الله عليه وآله حين سقط القرص (٤٤).

لهذا السبب شدّد أصحاب الأئمة عليهم السلام في نقل الروايات، حدث محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن، ان بعض أصحابنا سأله وأنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدك في الحديث، وأكثر انكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك

على رد الأحاديث ؟ فقال: حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن والسنة ،أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا صلى الله عليه وآله فانا إذا حدثنا، قلنا: قال الله عز وجل، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله . قال يونس: وافيت العراق فوجدت بها قطعة من أصحاب أبي جعفر عليه السلام ووجدت أصحاب أبي عبد الله عليه السلام متوافرين، فسمعت منهم وأخذت كتبهم، فعرضتها من بعد على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام . وقال لي: ان أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فانا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنا عن الله وعن رسوله نُحدث، ولا نقول قال فلان وفلان، فيتناقض كلامنا، إن كلام آخرنا مثل كلام أولنا، وكلام أولنا مصادق لكلام آخرنا، فإذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه عليه وقولوا أنت اعلم وما جئت به، فان مع كل قول منا حقيقة وعليه نورا، فما لا حقيقة معه ولا نور عليه فذلك من قول الشيطان (٤٥).

- **ثانياً: الغلو في الامام:**

لقد كان الإمام الصادق وجلاً حقاً من إدعاءات أبي الخطاب وغلوه فيه، وكان من إجلاله لله تعالى وإنفته أن يكون في عداد من يغالى فيهم من قبل طائفة من الناس، فكانت كلماته تنبيء عن قلق حقيقي وخوف واقعي ولجوء الى الله سبحانه وتعالى من مقالة هؤلاء فيه، يصور عليه السلام لنا ذلك بصورة تكشف عن خطورة ما أقدم عليه هؤلاء وعلى رأسهم أبو الخطاب ومن الجرأة على الله وأوليائه، ويرى ان من المفروض الواجب على المسلمين لو أنّه نفسه أمرهم بما يدعيه هؤلاء الغلاة ،أن يرفضوه، فكيف

وهم لم يسمعوه منه، بل سمعوا إنكاره ورفضه له والبراءة منه.

يقول عليه السلام : (أن قوما كذبوا عليَّ، مالهم أذاقهم الله حر الحديد، فو الله ما نحن إلا عبيد الذي خلقنا واصطفانا، ما نقدر على ضر ولا نفع وإن رحمنا فبرحمته، وأن عذبنا فبذنوبنا ،والله مالنا على الله من حجة، ولا معنا من الله براءة، وإنا لميتون، ومقبورون، ومنشرون ،ومبعوثون، وموقوفون، ومسؤولون، ويلهم مالهم لعنهم الله فلقد آذوا الله وآذوا رسوله صلى الله عليه وآله في قبره وأمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي (صلوات الله عليهم) ،وها انا ذا بين أظهر كم لحم رسول الله وجلد رسول الله، أبيت على فراشي خائفاً وجلاً مرعوباً، يأمنون وأفزع، وينامون على فرشهم، وأنا خائف ساهر وجل، أتقلقل بين الجبال والبراري، أبرأ إلى الله مما قال فيَّ الأجدع البراد عبد بني أسد أبو الخطاب لعنه الله، والله لو ابتُلوا بنا وأمرناهم بذلك، لكان الواجب ألا يقبلوه فكيف ؟ وهم يروني خائفاً وجلاً، أستعدي الله عليهم وأتبرأ إلى الله منهم، أشهدكم إني امرؤ ولدني رسول الله صلى الله عليه وآله وما معي براءة من الله، إن أطعته رحمني وإن عصيته عذبني عذاباً شديداً أو أشّد عذابه) (٤٦).

وعن زيد النرسي في أصله، قال: لما لبى أبو الخطاب بالكوفة، وادعى في أبي عبد الله عليه السلام ما ادعاه، دخلت على أبي عبد الله عليه السلام مع عبيد بن زرارة، فقلت له: جعلت فداك، لقد ادّعى أبو الخطاب وأصحابه فيك أمراً عظيماً، أنه لبى بـ(لبيك جعفر لبيك معراج)، وزعم أصحابه أن أبا الخطاب أسري به إليك، فلما هبط إلى الأرض من ذلك دعا إليك، ولذلك لبى بك، قال: فرأيت أبا عبد الله عليه السلام ، قد أرسل دمعته من حماليق عينيه، وهو يقول: يا رب برأت إليك مما ادعى فيّ الأجدع عبد بني أسد، خشع لك شعري وبشري، عبد لك ابن عبد لك، خاضع ذليل ،ثم أطرق ساعة في الأرض كأنه يناجي شيئا، ثم رفع رأسه وهو يقول: أجل أجل، عبد خاضع خاشع ذليل لربه، صاغر راغم من ربه، خائف وجل، لي والله رب أعبده لا أشرك به شيئاً، ماله أخزاه الله وأرعبه، ولا آمن روعته يوم القيامة، ما كانت تلبية الأنبياء هكذا ولا تلبية الرسل، إنما

لبيت بـ(لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك) ثم قمنا من عنده، فقال: يا زيد، إنما قلت لك هذا لأستقر في قبري، يا زيد استر ذلك عن الأعداء (٤٧).

وذكر عليه السلام أبا الخطاب فقال: اللهم العن أبا الخطاب فإنه خوفني قائماً وقاعداً وعلى فراشي، اللهم أذقه حر الحديد (٤٨).

- **ثالثا: تأويل القران بالرأي والهوى:**

إن تفسير القرآن بالرأي وإن كان موضع خلاف بين بعض الفرق الإسلامية إلا أنه عند الأئمة عليهم السلام مقطوع بحرمته، وقد بينوا ذلك في كثير من الأخبار المنقولة عنهم (٤٩) أن تفسير القرآن والأحاديث إذا خالطها هوى النفس يلزم من ذلك الهلاك والإهلاك ،إذ لم يكن استناده الى اصول مؤسسة عن المعصوم عليه السلام، بل لو انه اخذ كلام المعصوم وتصرف فيه تفسيرا وتأويلا من عند نفسه ،فقد افسد وأبطل مراد المعصوم عليه السلام، وهذا ما آل اليه تأويل أبي الخطاب للآيات القرآنية وتفسير الإمام عليه السلام لها ،إن أبا الخطاب كان يرى أن الصلاة والصيام رجال والفاحشة والمنكر رجال، وذلك حرف سمعه من الامام ولم يحسن ضبطه على الوجه الذي يريده الامام عليه السلام.

وكما وصف الامام من قال ذلك أمثال أبي الخطاب حيث قال عليه السلام (إن هذا القول كان من قوم سمعوا ما لم يعقلوه عن أهله، ولم يعطوا فهم ذلك، ولم يعرفوا حد ما سمعوا، فوضعوا حدود تلك الأشياء مقايسة برأيهم ،ومنتهى عقولهم ،ولم يضعوها على حدود ما أمروا كذباً وافتراءً على الله ورسوله صلى الله عليه وآله وجرأةً على المعاصي) (٥٠).

قد التبس على أبي الخطاب هذا الأمر، ورأى ان الشخص اذا عرف الإمام، فقد كمل إيمانه، وقبلت منه العبادات، وان لم يقم بإداء ظواهرها، وقد بين الامام الصادق عليه السلام ذلك له بإيجاز ،كتب له : (بلغني أنك تزعم أن الزنا رجل، وان الخمر رجل، وان الصلاة رجل، وأن الصيام رجل وان الفواحش رجل، وليس هو كما تقول، إنّا أصل الحق ،وفروع الحق طاعة الله ،وعدونا أصل الشر، وفروعهم

الفواحش، وكيف يطاع من لا يعرف، وكيف يعرف من لا يطاع)[٥١].

ويبدو أن أبا الخطاب، استطاع أن يجعل من هذا الأمر دينا وعقيدة بين أصحابه، حتى صار هذا الأمر وصفاً للخطابية، يقول النوبختي في وصفهم :

(وجعلوا الفرائض رجالاً سموهم والفواحش والمعاصي رجالاً وتأولوا على ما استحلوا قول الله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ**﴾[٥٢] وقالوا: خفف عنا بأبي الخطاب ووضع عنا به الأغلال والآصار ـ يعنون الصلاة والزكاة والصيام والحج ـ فمن عرف الرسول النبي الامام فليصنع ما أحب)[٥٣].

وشاعت عقيدتهم هذه في الكوفة، وتدين بها الكثير من الناس من غير الخطابية ثقة منهم بأبي الخطاب لكونه من أصحاب الامام عليه السلام ،ومن هنا نجد المفضل بن عمر الجعفي ـ باعتباره كبير الشيعة في الكوفة وكونه من خواص الامام لاسيما في مثل هذه المواضيع الحساسة ـ يكتب الى الامام عليه السلام مستفسرا عن هذه العقيدة التي طرأت على الشيعة، فيأتيه الجواب من الامام عليه السلام يقول له :

(وأُخبرك أني لو قلت: إن الصلاة والزكاة وصوم شهر رمضان والحج والعمرة والمسجد الحرام والبيت الحرام والمشعر الحرام والطهور والاغتسال من الجنابة وكل فريضة كان ذلك هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم، الذي جاء به من عند ربه لصدقت، لان ذلك كله إنما يعرف بالنبي، ولولا معرفة ذلك النبي والإيمان به والتسليم له ما عرف ذلك، فذلك من منّ الله على من يمنّ عليه، ولولا ذلك لم يعرف شيئا من هذا، فهذا كله ذلك النبي وأصله، وهو فرعه، وهو دعاني إليه ودلني عليه وعرفنيه وأمرني به وأوجب علي له الطاعة فيما أمرني به لا يسعني جهله، و كيف يسعني جهل من هو فيما بيني وبين الله ؟ وكيف يستقيم لي لولا أني أصف أن ديني هو الذي أتاني به ذلك النبي أن أصف أن الدين غيره، وكيف لا يكون ذلك معرفة الرجل وإنما هو الذي جاء به عن الله، وإنما أنكر الدين من أنكره بأن قالوا: ﴿**أَبَعَثَ اللهُ بَشَرًا رَّسُولاً**﴾ [٥٤]ثم قالوا: ﴿**أَبَشَرٌ**

يَهْدُونَنَا﴾ (٥٥) فكفروا بذلك الرجل وكذبوا به، وقالوا: ﴿لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ﴾ (٥٦) فقال الله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاء بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ (٥٧) ثم قال في آية اخرى: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الأمْرُ ثُمَّ لاَ يُنظَرُونَ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً﴾ (٥٨) إن الله تبارك وتعالى إنما أحب أن يعرف بالرجال، وأن يطاع بطاعتهم فجعلهم سبيله ووجهه الذي يؤتى منه، لا يقبل الله من العباد غير ذلك، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فقال فيما أوجب ذلك من محبته لذلك :﴿ مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ وَمَن تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (٥٩) .

فمن قال لك: إن هذه الفريضة كلها إنما هي رجل وهو يعرف حد ما يتكلم به فقد صدق، ومن قال على الصفة التي ذكرت بغير الطاعة فلا يغني التمسك في الاصل بترك الفروع، كما لا تغني شهادة أن لا إله إلا الله بترك شهادة أن محمدا رسول الله، ولم يبعث الله نبيا قط إلا بالبر والعدل والمكارم ومحاسن الاخلاق ومحاسن الاعمال والنهي عن الفواحش ما ظهر منها وما بطن، فالباطن منه ولاية أهل الباطل، والظاهر منه فروعهم ،ولم يبعث الله نبيا قط يدعو إلى معرفة ليس معها طاعة في أمر ونهي، فإنما يقبل الله من العباد العمل بالفرائض التي افترضها الله على حدودها مع معرفة من جاءهم به من عنده ودعاهم إليه، فأول ذلك معرفة من دعاه إليه، ثم طاعته فيما يقربه بمن الطاعة له، وإنه من عرف أطاع، ومن أطاع حرم الحرام ظاهره وباطنه، ولا يكون تحريم الباطن واستحلال الظاهر، إنما حرم الظاهر بالباطن والباطن بالظاهر معاً جميعاً، ولا يكون الأصل والفروع وباطن الحرام حرام وظاهره حلال ولايحرم الباطن ويستحل الظاهر) (٦٠) .

- **رابعا: الكذب على الامام عليه السلام :**

حاول أبو الخطاب أن يجعل لنفسه مكانة عند أتباعه وذلك بتزوير الأخبار التي تنّص على مدحه من قبل الامام الصادق عليه السلام ، فقد اعلن انه عيبة علم الامام وانه

مستودع لأسراره، نقل ذلك على لسان الامام عليه السلام ،وهذا الأمر أشارت إليه عدة روايات عن الأمام الصادق عليه السلام نفسه، وعن آبائه، فإنّه عليه السلام كان يحذره لكن أبا الخطاب لم يلتزم .

فقد جاء عن المفضل، قال: سمعت أبا عبد الله يقول: إتق السفلة، واحذر السفلة، فاني نهيت أبا الخطاب فلم يقبل مني (٦١).

و قال عليه السلام : كان أبو الخطاب أحمق فكنت أحدثه فكان لا يحفظ، وكان يزيد من عنده (٦٢).

أما الإمام الرضا عليه السلام فقد قال: كان أبو الخطاب يكذب على أبي عبد الله عليه السلام فأذاقه الله حر الحديد (٦٣).

قال عنبسة: قال لي: أبو عبد الله عليه السلام : أي شيء سمعت من أبي الخطاب ؟ قال: سمعته يقول: انك وضعت يدك على صدره وقلت له: (عه ولا تنس) وانك تعلم الغيب، وانك قلت له: هو غيبة(٦٤) علمنا وموضع سرنا وأمين على أحيائنا وأمواتنا،

وفي خبر آخر يرويه الخصيبي قال: قال جعفر لأبي الخطاب: يا محمد، أخاطبك بما خاطب به رسول الله صلى الله عليه وآله (٦٥)سلمان، وقد دخل عليه عند ام أيمن وقال: أصبحت يا سلمان عيبة علمنا ومعدن سرنا، ومجمع أمرنا ونهينا، ومؤدب المؤمنين بآدابنا، أنت والله الباب الذي يؤدي الى علمنا، وفيك ينبأ علم التأويل والتنزيل وباطن السر وسر السر، فبوركت أولا وآخراً، وظاهراً وباطناً وحياً وميتاً، فقال رسول الله هذا القول لسلمان وقلته أنا لك يا أبا محمد(٦٦)

لكن الامام عليه السلام رد كلام أبي الخطاب وكذبه، ليردع أصحابه عن الافتنان به، فإنّ الكشي يروي لنا صدر تلك الرواية الأولى مع التتمة لها يقول عليه السلام مجيبا عنبسة:

(لا والله ما مس شيء من جسدي جسده إلا يده، وأما قوله إني قلت أعلم الغيب: فو الله الذي لا اله إلا هو ما أعلم الغيب، ولا آجرني الله في أمواتي، ولا بارك

لي في أحيائي ان كنت قلت له، قال: وقدامه جويرية سوداء تدرج. قال: لقد كان مني إلى أم هذه، أو إلى هذه كخطة القلم فأتتني هذه، فلو كنت أعلم الغيب ما كانت تأتيني. ولقد قاسمت مع عبد الله بن الحسن حائطا بيني وبينه، فأصابه السهل والشرب وأصابني الجبل، فلو كنت أعلم الغيب لأصابني السهل والشرب وأصابه الجبل، وأما قوله: إني قلت له هو عيبة علمنا، وموضع سرنا، أمين على أحيائنا وأمواتنا: فلا آجرني الله في أمواتي ولا بارك لي في أحيائي ان كنت قلت له شيئا من هذا، قط. (٦٧).

أما الخبر الثاني فقد قال عنه الميرزا النوري:

وهذا الخبر مع ضعف سنده مخالف لما عليه الأصحاب قديما وحديثا، من انحراف أبي الخطاب عن الطريقة وإبداعه المناكير التي ملأت منها الطوامير، ويمكن لو صح الخبر أن يكون هذا الكلام منه عليه السلام فيه قبل انحرافه وتخليطه، وليس بغريب أن يبلغ الرجل أقصى درجات الإيمان ثم يضله الله ويستحوذ عليه الشيطان، هذا ابن باعورا بلعم صاحب الاسم الأعظم نزل فيه في الكتاب المبين: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (٦٨)، ولو رمت زيادة في البصيرة فراجع ترجمة الشلمغاني وأبي طاهر بن بلال وغيرهما مما هو مذكور في كتب الرجال، تظهر لك حقيقة الحال، مع أن اشتمال الخبر على ما انعقد الإجماع على خلافه لا يضر بجزئه الآخر الذي لا يعارضه شيء من الأدلة، سيما فيما لو كان كل منهما مستقلاً، بل وفيما أيد هذا الجزء بغيره من الأخبار - كما قرر في محله - (٦٩).

ويكفينا رفض الامام عليه السلام لمدعى أبي الخطاب ،بأن له مقاماً عندهم، وسوف تأتينا أخبار أخر في كذبه، وبيان الأئمة عليهم السلام بانحرافه، وأنّه لم يفهم أصول العقيدة الصحيحة التي قرروها عليهم السلام.

ان الامام الصادق عليه السلام علم خطورة مسلك أبي الخطاب لذلك قرر ابلاغ

أصحابه بأن ما يقوله أبو الخطاب لم يصدر عنه، وليس له اتصال بواقع الشريعة، وكانعليه السلام متأثراً جداً، من انحراف أبي الخطاب ـ قال الشهرستاني: (لما وقف الامام الصادق على غلوه الباطل في حقه، تبرأ منه ولعنه، وأخبر أصحابه بالبراءة منه، وتشدد القول في ذلك، وبالغ في التبري منه واللعن عليه)[٧٠].

و يذكر المحدث الاسماعيلي[٧١] القاضي النعمان:

(كان أبو الخطاب في عصر جعفر بن محمد صلوات الله عليه من أجل دعاته، فأصابه ما أصاب المغيرة، فكفر وادعى أيضا النبوة، وزعم أن جعفر بن محمد صلوات الله عليه إله، تعالى الله عن قوله، واستحل المحارم كلها، ورخص فيها ،وكان أصحابه كلما ثقل عليهم أداء فريضة، أتوه وقالوا: يا أبا الخطاب خفف علينا، فيأمرهم بتركها، حتى تركوا جميع الفرائض، واستحلوا جميع المحارم، وارتكبوا المحظورات، وأباح لهم أن يشهد بعضهم لبعض بالزور، وقال: من عرف الامام فقد حل له كل شيء كان حرم عليه، فبلغ أمره جعفر بن محمد فلم يقدر عليه بأكثر من أن لعنه وتبرأ منه، وجمع أصحابه فعرفهم ذلك وكتب إلى البلدان بالبراءة منه وباللعنة عليه، وكان ذلك أكثر ما أمكنه فيه ،وعظم ذلك على أبى عبد الله جعفر بن محمد صلوات الله عليه واستفظعه واستهاله .

قال المفضل بن عمر: دخلت يوما على أبى عبد الله جعفر بن محمد صلوات الله عليه فرأيته مقارباً منقبضاً مستعبراً، فقلت له: مالك، جعلت فداك ؟ فقال: سبحان الله وتعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيرا، أي مفضل، زعم هذا الكذاب الكافر أني أنا الله، فسبحان الله، ولا إله إلا هو ربى ورب آبائي، هو الذي خلقنا وأعطانا، وخولنا، فنحن أعلام الهدى والحجة العظمى، أخرج إلى هؤلاء ،(يعنى أصحاب أبي الخطاب)، فقل لهم إنا مخلوقون وعباد مربوبون، ولكن لنا من ربنا منزلة لم ينزلها أحد غيرنا، ولا تصلح إلا لنا، ونحن نور من نور الله، وشيعتنا منا، وسائر من خالفنا من الخلق فهو في النار، نحن جيران الله غدا في داره، فمن قبل منا وأطاعنا فهو في الجنة،

ومن أطاع الكافر الكذاب فهو في النار[٧٢].

ان هذا النص يكتسب أهميته العقائدية كونه صادراً من القاضي النعمان وهو إسماعيلي، ولأن بعض عقائد أبي الخطاب قد تسربت الى العقيدة الاسماعيلية .

لكننا لا يمكن إغفال أن لأبي الخطاب قبل أن يغلوا موقعا جيداً عند الإمام الصادق، وانه كان مأمون الحديث، لكنه لما خلط وغلا تبرأ الامام منه وحذر أصحابه من أحاديثه ومقالاته .

فعن عيسى شلقان، قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام وهو يومئذ غلام قبل أوان بلوغه: جعلت فداك ما هذا الذي يسمع من أبيك أنه أمرنا بولاية أبي الخطاب ثم أمرنا بالبراءة منه ؟ قال، فقال أبو الحسن عليه السلام من تلقاء نفسه: ان الله خلق الأنبياء على النبوة فلا يكونون إلا أنبياء، وخلق المؤمنين على الايمان فلا يكونون إلا مؤمنين، واستودع قوما ايماناً، فان شاء أتمه لهم، وان شاء سلبهم إياه، وان أبا الخطاب كان ممن أعاره الله الايمان: فلما كذب على أبي سلبه الله الايمان، قال: فعرضت هذا الكلام على أبي عبد الله عليه السلام ، قال، فقال: لو سألتنا عن ذلك ما كان ليكون عندنا غير ما قال[٧٣].

لقد كان أبو الخطاب أولاً من خواص الامام ومن خلص أصحابه وممن يلتقي بالإمام في موسم الحج ويناظر في مجلسه، ويعد – في تلك الفترة– من طبقة محمد بن مسلم الثقفي وهشام، والنص الآتي يكشف تلك العلاقة بين الامام وأبي الخطاب والقرب أيضا.

عن هاشم صاحب البريد قال: كنت أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطاب مجتمعين فقال لنا أبو الخطاب: ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر ؟ فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، فقال أبو الخطاب: ليس بكافر حتى تقوم عليه الحجة، فإذا قامت عليه الحجة فلم يعرف فهو كافر، فقال له محمد بن مسلم: سبحان الله ماله إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر ؟ ! ليس بكافر إذا لم يجحد، قال: فلما حججت دخلت على أبي عبد الله

عليه السلام فأخبرته بذلك، فقال: إنك قد حضرت وغابا ولكن موعدكم الليلة الجمرة الوسطى بمنى، فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطاب ومحمد بن مسلم فتناول وسادة فوضعها في صدره ثم قال لنا: ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهليكم أليس يشهدون أن لا إله إلا الله ؟ قلت: بلى، قال: أليس يشهدون أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلون ويصومون ويحجون ؟ قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت: لا، قال: فما هم عندكم ؟ قلت: من لم يعرف هذا الامر فهو كافر. قال: سبحان الله أما رأيت أهل الطريق وأهل المياه ؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلون ويصومون ويحجون ؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه ؟ قلت: لا، قال: فما هم عندكم ؟ قلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر. قال: سبحان الله أما رأيت الكعبة والطواف وأهل اليمن وتعلقهم بأستار الكعبة ! قلت: بلى، قال: أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله ويصلون ويصومون ويحجون ؟ قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه، قلت: لا قال: فما تقولون فيهم ؟ قلت: من لم يعرف فهو كافر. قال: سبحان الله هذا قول الخوارج، ثم قال: إن شئتم أخبرتكم، فقلت أنا: لا، فقال: أما إنه شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا، قال: فظننت أنه يديرنا على قول محمد بن مسلم(٧٤).

وهذا الخبر ينبىء عن توازن عجيب في شخصية أبي الخطاب، يفهم منه انه لم تظهر عليه امارات الغلو مطلقاً، وهو الأمر الذي يرد في ترجمته عند بعض علماء الرجال بالقول (قبل ان يخلط) قال الشيخ الطوسي:عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب في حال استقامته. وتركوا ما رواه في حال تخليطه(٧٥).

كان الامام عليه السلام بعد انحراف أبي الخطاب يخشى على شيعته الاطمئنان بأخباره بعد أن شاهدوا هذه العلاقة التي بين الامام عليه السلام وأبي الخطاب ،فعن معاوية بن حكيم، عن أبيه، عن جده، قال بلغني عن أبي الخطاب أشياء، فدخلت على أبي عبد الله

عليه السلام فدخل أبو الخطاب وأنا عنده، أو دخلت وهو عنده، فلما أن بقيت أنا وهو في المجلس: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ان أبا الخطاب روى عنك كذا وكذا، قال: كذب. قال: فأقبلت أروي ما روي شيئا شيئا مما سمعناه وأنكرناه الا سألت عنه، فجعل يقول: كذب، وزحف أبو الخطاب حتى ضرب بيده إلى لحية أبي عبد الله عليه السلام (٧٦) فضربت يده وقلت خذ يدك عن لحيته، فقال أبو الخطاب: يا أبا القاسم ألا تقوم ؟ قال أبو عبد الله عليه السلام له حاجة، حتى قال ثلاث مرات كل ذلك يقول أبو عبد الله عليه السلام له حاجة، فخرج. فقال أبو عبد الله عليه السلام انما أراد أن يقول لك يخبرني ويكتمك فأبلغ أصحابي كذا وأبلغهم كذا وكذا (٧٧).

أبو الخطاب و الحرب في مسجد الكوفة:

توسعت دعوة أبي الخطاب في الكوفة، وأصبح له مريدون، وطلاب يجتمعون حوله في المسجد، وكان هو ينفق عليهم بمقالاته الباطلة حتى اضطربت العامة من جراء ذلك، ونفهم من بعض الأخبار ان لغطا كبيرا حدث في الكوفة بشأن هذه العقيدة التي جاء بها أبو الخطاب ووصفه للأئمة، كانت آثار غلو العجليين (المغيرة وأبي منصور) لم تختف بعد بل تطورت على يد أبي الخطاب، مما جعل الدولة تسارع لحسم هذا الأمر لئلا يحصل اضطراب أمني ينتهي بسقوط الكوفة بيد هؤلاء عقائدياً وسياسياً .

كان الامام الصادق- أيضا- من جانبه يحاول استرجاع بعض أصحاب أبي الخطاب الى ساحل النجاة ،واستنقاذهم من تلك المقالات الباطلة، لكن لا جدوى من ذلك، فالسنن جارية فكما هلك أصحاب النهروان ولم يرجعوا مع أمير المؤمنين عليه السلام كذلك هؤلاء .

عن عقبة، قال دخلت على أبي عبد الله عليه السلام قال: فسلمت وجلست، فقال لي: كان في مجلسك هذا أبو الخطاب، ومعه سبعون رجلا كله إليهم يتالم منهم شيئاً

فرحمتهم، فقلت لهم: ألا أخبركم بفضائل المسلم، فلا أحسب أصغرهم إلا قال: بلى جعلت فداك. قلت: من فضائل المسلم أن يقال: فلان قاري لكتاب الله عز وجل، وفلان ذو حظ من ورع، وفلان يجتهد في عبادته لربه، فهذه فضائل المسلم، مالكم وللرياسات ؟ إنما المسلمون رأس واحد، إياكم والرجال فان الرجال للرجال مهلكة. فاني سمعت أبي يقول: إن شيطانا يقال له المذهب يأتي في كل صورة، إلا أنه لا يأتي في صورة نبي ولا وصي نبي، ولا أحسبه إلا وقد تراءى لصاحبكم فاحذروه، فبلغني أنهم قتلوا معه فأبعدهم الله وأسحقهم أنه لا يهلك على الله إلا هالك [٧٨].

كان الوالي على الكوفة عيسى بن موسى العباسي [٧٩] من قبل أبي جعفر المنصور، فبلغه ان أبا الخطاب وإتباعه مجتمعون في المسجد يدعون الى أبي الخطاب فبعث اليهم فحاربوه وامتنعوا عليه، وكانوا سبعين رجلا، فقتلهم رجال عيسى بن موسى جميعاً، ولم ينج منهم إلا رجل واحد أصابته جراحات فعد من القتلى فتخلص وهو أبو سلمه سالم بن مكرم الجمال الملقب بأبي خديجة [٨٠].

لقد أبلى أبو الخطاب وأصحابه في قتال رجال عيسى بلاء شديدا ولم يستسلموا بسهولة، فقد حاربوا بالحجارة والقصب وجعلوا القصب بديلا عن الرماح، كما أمرهم أبو الخطاب بذلك قائلا:

(قاتلوهم فإنّ قصبكم يعمل فيهم عمل الرماح والسيوف ورماحهم وسيوفهم وسلاحهم لا تضركم ولا تخل فيكم، وأخذ يقدم منهم عشرة عشره للمحاربة، فلما قتل منهم نحو ثلاثين رجلا قالوا له: ما ترى ما يحل بنا من القوم، وما ترى قصبنا يعمل فيهم ولا يؤثر، وقد عمل سلاحهم فينا وقتل من ترى، فقال لهم: ان كان قد بدا لله فيكم فما ذنبي، ثم قال: يا قوم قد بليتم وامتحنتم وأذن في قتلكم، فقاتلوا على دينكم وأحسابكم، ولا تعطوا بلدتكم فتذلوا، مع انكم لا تخلصون من القتل فموتوا كراما، فقاتلوا حتى قتلوا عن آخرهم، وأسر أبو الخطاب وقتله عيسى بن موسى مع مجموعة من أصحابه ثم صلبه واحرقه[٨١].

نداء أبي الخطاب بربوبية الامام علي عليه السلام :

غير اننا نجد عند اصول العلويين نصوصا[٨٢] تدل على حياة أبي الخطاب وأصحابه بعد الموت وان الناجي منهم لم يكن على عقيدتهم في باطنه وان كان منهم ظاهرا، وان سبب مقاتلة الوالي لهم كان لنداء أبي الخطاب بربوبية الامام علي عليه السلام ، ولم يكن أصحابه يدعون له كما مر في النص أعلاه، ولأهمية هذا النص في بحثنا نذكره مفصلا .

قالت ام النهار العبدية[٨٣] :قتل أبو الخطاب حول داري وتحت منزلي وكانت ليلة مدلهمة، فبت لم أستعظم الغمض رحمة واشفاقاً عليه إلى أن انصرم الليل إلا أقله، ففهمت بالانحدار عن سطح داري، فقلت في نفسي ان هذا الأمر قد فات فوحق من أقر العقل له وعليه ما فرغت من محض ما بقلبي، حتى رأيت أبا الخطاب قد استوى جالسا وهو يمسح وجهه بفاضل قميص كان عليه وهو يقول: ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [٨٤] وأومأ بيده الى نحو أصحابه فاستووا من حوله كالبدور الطالعة فأنشأ وجعل يقول شعرا:

قومـــوا بنـــي الحـــق الى حقكـــم ... فالصـــبح في الاصـــباح مـــورود

قومــــوا الى الحــــق ليحيــــيكم ... والقصــــد في الســـاعة مقصـــود

عـــودوا الى ناســـوتكم سراعـــا ... فـــاللطف بالألطـــاف مـــردود

قال(كذا) : وحق الله ما فرغ من شعره حتى رأيت البر قد انقشع وانشقّ الفضاء، عن هجين من نور فوقه ركبان يتلألؤون كالأنوار وفي أوائلهم شاب راكب على قرص الشمس وهو ينشد ويقول هذه الابيات:

لبيـــك يـــا حـــق الى حقـــه ... يرغـــب عبـــد فيـــه توحيـــد

قـــد جـــاك نصر الله يا فتـــح ... أرق فأنـــت الظـــل ممـــدود

يـــا أحمـــد الوقـــت لمحمـــوده ... أنـــت عـــلى الأيـــام موجـــود

ثم مال الى أبي الخطاب فأردفه، وسار فما عدت أسمع الا همهمة في الفضاء وجلبة في عنان السماء وكأن الذي كان لم يكن، وكأن القصة لم تجر،وبكر السلطان بالخشب والشراشيف ليصلبهم فلم يجد منهم إلا رجلا واحدا، فصلبه وأنصرف.

قالت ام النهار العبدية: وكنت أعرف رجلا من بعض رجاله فتواريت في طي الباب ودعوته باسمه وقلت له: هل تعرف هذا الذي تبقى منهم؟

قال: يا سيدتي ليس هو منهم وإنما اجتمع معهم على الاتفاق.

قال صالح بن هلال الكوفي: يا سيدتي هل تعرفين السبب الموجب لهؤلاء القوم؟ وما السبب تصريحا على مئذنة الكوفة بلاهوتية مولاه جعفر الرفيع الأعلى؟

فقلت لها [٨٥]: هل حفظت منه شيئا أو علمته؟

قالت: حفظته وسمعته من فيه لفظة ولفظة، وتحققته كلمة كلمة.

فقلت: يا سيدتي أعزك الله بما أعز به أولياءه مني علي به.

قالت: ان كنت من أهله وتطيق حمله فأنا ألقه اليك.

فقلت: يا سيدتي اني من أهله، وأطيق حمله.

فقالت: فأنا ألقيه اليك فاسمعه وعه واعتقده تكن سالما، ثم قالت: كان من قوله ﴿**قُلِ ادْعُواْ اللهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء الْـحُسْنَى وَلاَ تَجْهَرْ بِصَلاَتِكَ وَلاَ تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلاً وَقُلِ الْـحَمْدُ لله الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْـمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلَّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيراً**﴾ [٨٦].

الله اكبر، الله أكبر عما يتصور في ضمائر الافكار، الله أكبر الله أكبرعن تناهي لطائف الاسرار.

وأشهد أن أمير النحل معيد غيبة الأبد، ليس له أمد ولا كفوا أحد، وأشهد أن الواحد منه رسول، وعليه دليل، لم ينفصل عنه فيكون ثانيا معه، ولا بان عنه فيعود فيه منفصلا منه، بل هو صفته العظمى، وآيته الكبرى.

حي على الصلاة، وهي معرفته وسبيل وجوده، تنهاكم اذا عملتم بها عن الفحشاء والمنكر والجحود والإنكار وأوساخ هذه الدار.

حي على الفلاح، وهو معرفة ما تستنير به الضمائر وتستضيء به الجواهر من معرفة الاسم الأعظم، الذي علم الانسان ما لم يعلم، حين طغى الانسان المظلم حسدا له ويغيا عليه.

حي على خير العمل، والثبات من الزلل والأمان من الوجل، لأنه خير وأبقى لمن أراد أن ينكر أو يخشى.

قد قامت الصلاة، في عقول أهلها وثبتت الحجة عند قائلها.

هبوا الى معرفة الله وآل محمد، فهم القربى لمن تقرب، والأدلة لمن طلب، ﴿اتَّبِعُوا مَن لاَّ يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (٨٧).

الله اكبر، في قلوب العارفين.

وأشهد ان لا اله الا مولاي أمير المؤمنين فأنى يؤفكون.

اللهم ان الست جهات لك أينما توجهت، فرحمتك بي محيطة ونعمتك علي سابغة، لا اله الا انت منشيء العالمين(٨٨).

مقالة أبي الخطاب

ان أبا الخطاب كان يزعم ان الائمة أنبياء محدثون ورسل الله وحججه على خلقه، ولا يزال منهم رسولان واحد ناطق والآخر الصامت، فالناطق محمد ﷺ والصامت علي بن أبي طالب، فهم في الأرض اليوم طاعتهم مفترضة على جميع الخلق يعلمون ما كان وما سيكون وما هو كائن (٨٩).

هذه العقيدة بهذا المقدار الذي يصفه بها البغدادي، نستطيع ان نصنفها ضمن المرحلة الأولى من حياة أبي الخطاب اذا ما استثنينا ذكر النبوة، وإلا فإنّ كثيراً من أصحاب أبي عبد الله يعتقدون بحجيتهم وعلمهم الغيب وفرض طاعتهم على الخلق،

اما التحديث الذي لم يفهمه أبو الخطاب فقد بين الامام عليه السلام، أن ثمة فرق بين المحدث والرسول في من يحدثه، ولذلك قال عليه السلام: قول اللهَّ تعالى (وما أرسلنا قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث) كان علي بن أبي طالب محدثا، فقال له رجل يقال له عبد اللهَّ بن زيد كان أخا علي لأمه: سبحان اللهَّ محدثا، كأنه ينكر ذلك، فأقبل عليه أبو جعفر فقال: أما واللهَّ إن ابن أمك بعد قد كان يعرف ذلك، قال: فلما قال ذلك سكت الرجل، فقال هي التي هلك فيها أبو الخطاب، فلم يدر ما تأويل المحدث والنبي [90].

لكن الشهرستاني يذهب الى أن أبا الخطاب كان يعلن ان الأئمة أنبياء ثم انتهى الى القول بأنهم آلهة، أي: انّه نادى بإلهية جعفر بن محمد وإلهية آبائه، وإنهم أبناء الله وأحباؤه، والإلهية نور في النبوة، والنبوة نور في الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الأنوار، وزعم ان جعفراً هو الإله في زمانه وليس هو المحسوس الذي يرونه، لكن لما نزل الى هذا العالم لبس تلك الصورة فرآه الناس [91].

ثمّ تمادى الكفر به إلى أنْ قال: إنّ الله تعالى انفصل من الصادق عليه السلام وحلّ فيه، وأنّه أكمل من الله، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً [92]. وهذه هي المرحلة الثانية التي استقر عليها امره وبها نادى، واليها دعا أصحابه، فظهر من الامام الصادق لعنه وتكذيبة والتبرؤ منه، وقد لخصها أبو الخطاب في ندائه من مئذنة جامع الكوفة.

ماسينيون وأبو الخطاب:

تباينت آراء المستشرقين إزاء العقيدة الاسلامية بين منصف لما قدمه من دراسات، وبين مغرض هدفه الطعن في الاسلام، وربما كان بعضهم كتب من غير أن تكتمل لديه أدوات البحث، لاسيما في موضوع الغلو، لندرة المصادر عنهم، لكن لايمكن إغفال ما للمستشرقين من اسهامات بارزة في نشر كتب الفرق الاسلامية، ودراسة الشخصيات البارزة في الاسلام.

ومن المستشرقين الذين اهتموا بالعقائد الاسلامية والفرق، المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون [٩٣]، لقد تناول هذا المستشرق شخصية أبي الخطاب في معرض حديثه عن سلمان الفارسي رابطاً بينهما في نسق معرفي غنوصي ربطاً قسرياً ،لا يمت الى الواقع بصلة، يشم من ورائه نزعاته اليهودية التي عرف بها ويهدف من ورائها جعل اصول الإسلام وعقائده مستمدة من الديانات الأخرى وليس لها استقلالية بذاتها.

يرى ماسينيون انه (منذ بداية القرن الثاني أدمجت شخصية سلمان التاريخية في النموذج الإلهي الأعلى الذي تجسدته زمنا والذي سيسمى من بعد بأسم سلسل [٩٤] أو بأول حرف منه وهو السين، ونعتقد أن ابا الخطاب (المتوفى سنة ١٩٣) هو الذي أدرك في تلك الفترة رسالة سلمان بكل قوتها، وهو ألا يجعل نفسه روح الأمر مباشرة، انما يوجد بينه وبينها تدريجيا بعملية رفع روحي، وبهذا يرفعه الى مرتبة الالوهية فوق مرتبة الامام، وهذا عنده خماس من خمسة أشخاص (محمد، علي، فاطمة، الحسن، الحسين) وفي هذا نشاهد خماس المباهلة) [٩٥].

وفي حديث آخر حول أدوار الدعوة الإسماعيلية يقول ماسينيون:

(وهذا الدور العالي دور السين – أي دور النقيب الموحى إليه، هو الذي ادعاه أبو الخطاب – وكان لقبه في البدء مولى بني هاشم في سنة(١٣٨هـ) بالكوفة قائلا: إن الإمام جعفر اعترف له به متخذا من صيغة أخرى مدشنة له – غنوصية زعم أن محمدا استخدمها متحدثا عن سلمان، وقد أنكر الخطابية أن يكون آل علي قد قدر لهم قدرا سابقاً أن يكونوا أئمة بمجرد كونهم من نسله، وقالوا: إن الاختيار الإلهي بالتبني الروحي هو وحده المعتبر، وعلى هذا لقبوا سلمان لا بلقب محمدي وإنما بلقب – ابن الإسلام، كما لقبوا خليفته أبا الخطاب بلقب – أبي اسماعيل) [٩٦]

إن هذه الأفكار التي يسوقها ماسينيون إنّما هي من عندياته، ولا نجد لها أصولا في دعوة الخطابية، بل ولا في كلام أبي الخطاب نفسه، و لا نجد ذكراً لسلمان في كلمات

أبي الخطاب أو الإشارة إليه أو التنويه بالاتصال بينهما في نظم الفكر والعقيدة، وزعمه بأنهم سموا سلمان ابن الإسلام فهذا إنما قاله سلمان نفسه لما سأل عن نسبه وعلم من السائل سيطرة النزعة القومية المتطرفة على أفكاره التي لا تمت إلى الإسلام بصلة، وكان إذا قيل له: ابن من أنت ؟ يقول: أنا سلمان بن الإسلام، أنا من بني آدم (٩٧)

بل وجدنا العكس تماماً من ذلك فان الأئمة نهوا أن يلقبوا سلمان بالفارسي بل بالمحمدي خلافا لما زعم ما سينيون (٩٨).

لم يكن ماسينيون موفقا ولا منصفا لبحثه في موضوع أبي الخطاب ولا سلمان فانه (جمع أقوال الأسماعيلية المتأخرين وأقوال الدروز والعليائية، وحاول أن يبين أن هذا الأتجاه الغنوصي الخطير كان في يد سلمان الفارسي ... ثم بيد أبي الخطاب الأسدي فيما بعد، كان ماسينيون مصوراً بارعاً يرسم بريشته صوراً لسلمان، مضيفاً عليها ما شاء من أصباغ وألوان، وضعها المتأخرون من إسماعيلية ودروز على وجه الرجل الصالح المهاجر من فارس وراء الحقيقة والذي أحب علي بن أبي طالب لأن عليا أقرب الناس إلى الرسول) (٩٩).

مصير أبي الخطاب وأصحابه:

بعد أن قتل أبو الخطاب وأصحابه، كان بعض الشيعة قد التبس عليه الأمر وربما حمل الأمر على انه عداء بين السلطة وآل علي كما هو العادة، وذلك لحسن ظنهم بأبي الخطاب فراحوا يذكرونهم بخير ويأسفون لهلاكهم، فوقف الإمام بحزم أمام هذه الفكرة بشدة وبين أنهم ذهبوا إلى جهنم مع فرعون والنمرود، فقد ذكر عنده عليه السلام نفر من أصحاب أبي الخطاب، فقال: انه صار إلى نمرود، وقال فيهم: وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله، قال، هو الإمام. فقال أبو عبد الله عليه السلام لا والله لا يأويني وإياه سقف بيت أبدا، هم شر من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا، والله ما صغر عظمة الله تصغيرهم شئ قط، ان عزيرا جال في صدره ما قالت فيه اليهود فمحا

الله اسمه من النبوة. والله لو أن عيسى أقر بما قالت النصارى لا ورثه الله صمما إلى يوم القيامة، والله لو أقررت بما يقول في أهل الكوفة لاخذتني الأرض، وما أنا إلا عبد مملوك لا أقدر على شيء ضر ولا نفع (١٠٠).

وقال حنان بن سدير: كنت جالسا عند أبي عبد الله عليه السلام وميسر عنده، ونحن في سنة ثمان وثلاثين ومائة، فقال ميسر بياع الزطي: جعلت فداك عجبت لقوم كانوا يأتون معنا إلى هذا الموضع، فانقطعت آثارهم وفنيت آجالهم، قال: ومن هم ؟ قلت: أبو الخطاب وأصحابه. وكان متكئا فجلس فرفع أصبعه إلى السماء ثم قال: على أبي الخطاب لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، فأشهد بالله أنه كافر فاسق مشرك، وأنه يحشر مع فرعون في أشد العذاب غدوا وعشيا، ثم قال: أما والله اني لأنفس على أجساد أصليت معه النار (١٠١).

اما هارون بن خارجة فقد قال: كنت أنا ومراد أخي عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له مراد: جعلت فداك خف المسجد قال: ومم ذلك ؟ قال: بهؤلاء الذين قتلوا يعني أصحاب أبي الخطاب، قال: فأكب على الأرض مليا ثم رفع رأسه فقال كلا زعم القوم انهم لا يصلون (١٠٢).

وتأسى بعض الشيعة عليهم فنهاهم الامام عن ذلك ،قال عبد الله بن بكير الرجاني: ذكرت أبا الخطاب ومقتله عند أبي عبد الله عليه السلام ، قال، فرققت عند ذلك فبكيت، فقال: أتأسى عليهم ؟ فقلت: لا وقد سمعتك تذكر أن عليا عليه السلام قتل أصحاب النهر، فأصبح أصحاب علي عليه السلام يبكون عليهم، فقال علي عليه السلام لهم: أتأسون عليهم ؟ قالوا: لا إلا انا ذكرنا الألفة التي كنا عليها والبلية التي أوقعتهم، فلذلك رفقنا عليهم، قال: لا بأس (١٠٣).

وبموت أبي الخطاب، وتفرق اصحابه، طويت صفحة خطيرة من صفحات الغلو كان منشؤها ونشاطها في الكوفة، لكن بقيت لها في نفوس جماعة بقية سوف ينادي بها دعاة النيابة المهدوية كالشلمغاني وابن أبي العزاقر ومحمد بن نصير فيما بعد.

هذا ما تحصل من البحث في مسالة الخطابية في الكوفة ومؤسسها أبي الخطاب، نسال الله التوفيق والعفو ،وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين والحمد لله رب العالمين.

* هوامش البحث *

(١) الجابري علي حسين، الجذر الحضاري لإقليم الكوفة والسؤال الفلسفي، بحث منشور في مجلة حولية الكوفة العدد الأول السنة الأولى ص ٢٠١.

(٢) البلاذري، فتوح البلدان ص ٢٧٩.

(٣) يوسف رزق غنيمة، نزهة المشتاق في تاريخ يهود العراق ص ١٠٣.

(٤) يذكر الرحالة بنيامين التطيلي الأندلسي إن بالكوفة سبعة آلاف يهودي وفيها قبر يكنه اليهود وحوله كنيس وكان موسى بن إسرائيل المولود سنة ١٢٥ هـ والمتوفي سنة ٢٢٢هـ طبيبا بالكوفة خدم أبا إسحاق ابن المهدي(رحلة بنيامين التطيلي. ص٧).

(٥) الجنابي، تخطيط مدينة الكوفة ص ٤٢، بدر الدين حي الصين، العلاقات بين العرب والصين، ص ٢٦٤.

(٦) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام :ج٢ ص ٧٢٨ .

(٧) الحاكم، المستدرك:ج ٣ ص ١٥٠ وص ١٥١، ابن حجر، الصواعق المحرقة :ص ١٥٠ وص ١٥٢ وص ١٨٦ وص ٢٣٦، ابن أبي شيبة، المصنف :ج ١٢ ص٧٧، الطبراني المعجم الكبير: ج ١٢ ص ٣٤ وج ٣ ص ٢٦٣٨ وص ٢٦٣٥ و ص٢٦٣٦، ابن قتيبة ،عيون الأخبار:ج ١ ص ٢١١، ابن عدي ،الكامل في الضعفاء:ج ٤ ص ١٤ وص ١٥ وج ٦ ص ٢٣٠٦،، شرف الدين، المراجعات ص ٥٢.

(٨) عيون أخبار الرضا عليه السلام : ج ٢ ،ص ١٣٠ .

(٩) الحسني، سيرة الأئمة الاثني عشر: ج ٢، ص ٢٣٩.

(١٠) ابن سعد، الطبقات الكبرى :ج ٢ ص ١٨٠ ، البيهقي ،السنن الكبرى :ج٥ ص ١٢٧ .

(١١) الطوسي، الآمالي: ٣٤٥. الاربلي، كشف الغمة:ج ١ :ص ٣٢١ .

(١٢)الطبراني، المعجم الكبير :ج ٣ :ص ١٣٨.

(١٣) الرضي، نهج البلاغة: الخطبة (١٢٧) .

(١٤)ابن أبي عاصم، السنة ،ص ٤٧٠ .

(١٥) الشهرستاني، الملل والنحل:ج ١ ص ١٥٩، البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢٦٥ .

(١٦) درس هذا الكتاب المستشرق الالماني هاينس هالم في كتابه (الغنوصية في الاسلام ص٨١ ما بعدها) وهذا الكتاب منسوب الى الامام الباقر عليه السلام وهو من التراث الاسماعيلي، عثر على اول نسخة من هذا الكتاب عام ١٩٠٠ م من خلال الموظف الروسي بولوفتسيف في اقصى شمال شرق افغانستان .

(١٧)مستشرق روسي متخصص بالدراسات الاسماعيلية (النزارية)، زار قلعة الموت مرتين لدراستها والتعرف على الطبيعة والتأكد من بعض ما ورد عنهم وعنها، له قدرات علمية وعملية في دراسة المذهب الإسماعيلي وتاريخه، وله كتب كثيرة في هذا المجال. من ابرز مؤلفاته كتاب(المرشد إلى أدب الإسماعيلية) وحقق كتاب (هفت باب) طبع بتحقيقه، في بمبئي سنة ١٩٣٥ م، نفي بعد الثورة الروسية إلى الهند (ينظر: الأمين: الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، ص ١٠٦).

(١٨) سورة النساء، اية ٢٨.

(١٩) النوبختي، فرق الشيعة، ص٤٢.

(٢٠)سورة البقرة، اية: ٦٧.

(٢١) سورة المائدة، اية: ٩٠ .

(٢٢) مرتضى رازي، تبصرة العوام ،ص ١٧١،النوبختي، فرق الشيعة،ص ٤٢، ٤٣، ٦٩، ٧١، الحميري، الحور العين، ص١٦٦، القمي، المقالات والفرق ،ص٥٠ وص٥٦ وص٨١، الكشي، الرجال ص٢٧٤،البغدادي، الفرق بين الفرق ص١٥١، ام الكتاب ص١١،مشكور، موسوعة الفرق الإسلامية ص ١٣٤.

(٢٣) يلاحظ انه سوف يأتي احد الغلاة في القرن الثالث الهجري وهو محمد بن علي الشلمغاني (بالشين المعجمة والغين المعجمة) ويكنى أبا جعفر، ويعرف بابن أبي العزاقر (بالعين المهملة والزاء والقاف والراء أخيرا) وإليه تنسب العزاقرة، يروي في كتاب له اسمه التكليف صنعه أيام استقامته، وكانت الطائفة تعمل به وترويه عنه، وممن رواه عنه وأخذه منه شيخ القميين علي بن موسى بن بابويه، وجعله الأصل لرسالة الشرائع التي كتبها لابنه الصدوق، والصدوق يرويه عن أبيه عنه، والشيخ المفيد يرويه عن الشيخ الصدوق عن أبيه عنه، والشيخ الطوسي يرويه عن مشائخه الأربعة عن الصدوق عن أبيه عنه. في باب الشهادة أنه روي عن العالم عليه السلام أنه قال: إذا كان لأخيك المؤمن على رجل حق فدفعه، ولم يكن له من البينة علي إلا شاهد واحد، وكان

الشاهد ثقة، رجعت إلى الشاهد فسألته عن شهادته، فإذا أقامها عندك شهدت معه عند الحاكم على مثل ما يشهده عنده، لئلا يتوي حق امرئ مسلم (ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي:ج ١ ص ٣١٥ .الطوسي، الغيبة،ص ٢٥٢. فقه الرضا ص ٣٠٨. العلامة، الخلاصة ص ٢٥٤ ،وانظر: البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢٦٤ وص ٢٥٠).

(٢٤) سورة يونس، آية:١٠٠.

(٢٥) الجرجاني، شرح المواقف: ج ٨ ص ٣٨٤.

(٢٦) المفضل بن عمر من ثقاة الائمة وليس صاحب فرقة، نعم هو صاحب مدرسة كلامية وفقهية.

(٢٧)الجفر:علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة، ويسمى(علم الحروف)و(علم التكسير) .عن أبي بصير قال: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن عندنا الجفر وما يدريهم ما الجفر ؟ قال: قلت: وما الجفر ؟ قال: وعاء من أدم فيه علم النبيين والوصيين وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل قال: قلت: إن هذا هو العلم، قال: إنه لعلم وليس بذاك .وعن أبي عبيدة قال سأل: أبا عبد الله عليه السلام بعض أصحابنا عن الجفر فقال: هو جلد ثور مملوء علما .

وقال علي الحسيني الحنفي الأسترابادي: في شرح المواقف المقصد الثاني من النوع الثاني من الفصل الثاني من المرصد الثالث من الموقف الثالث ص ٢٧٦ ط بولاق سنة ١٢٦٦: الجفر والجامعة: هما كتابان لعلي عليه السلام يعرف من خلالهما باستخدام علم الحروف على الحوادث التي تحدث إلى انقراض العالم، وكانت الأئمة المعروفون من أولاده يعرفونهما ويحكمون بهما، وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى عليه السلام إلى المأمون: إنك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك ألا إن الجفر والجامعة يدلان على أنه لا يتم. ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينسبون فيه إلى أهل البيت، ورأيت أنا بالشام نظما أشير فيه بالرموز إلى أحوال ملوك مصر وسمعت أنه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى ما في شرح المواقف.

وصرح بصحة علمي الجفر والجامعة الحاج خليفة في كشف الظنون ص ٣٩٥ ج ١ ط إسلامبول در سعادت سنة ١٣١٠، ونقل فيه كتاب الإمام علي بن موسى عليه السلام إلى المأمون الذي حكاه السيد الشريف عن كتاب مفتاح السعادة: وفيه وكان كما قال لأن المأمون استشعر فتنة من بني هاشم فسمه، وفيه أن هذا في كتب الأنبياء أيضا، وفيه عن ابن طلحة أن الجفر والجامعة كتابان جليلان، أحدهما: ذكره الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وهو يخطب بالكوفة على المنبر، والآخر أسره إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره بتدوينه فكتبه علي عليه السلام حروفا متفرقة على طريق سفر آدم في جفر يعني في رق صنع من جلد البعير فاشتهر بين الناس به لأنه وجد فيه ما جرى للأولين والآخرين. وفيه بعد أسطر أن من الكتب المصنفة فيه، الجفرالجامع والنور اللامع

للشيخ كمال الدين أبي سالم محمد بن طلحة النصيبي الشافعي سنة(٦٥٢) اثنين وخمسين وستمائة مجلد صغير أوله، الحمد لله الذي اطلع من اجتباه. الخ ذكر فيه أن الأئمة من أولاد جعفر يعرفون الجفر فاختار من أسرارهم فيه. وصرح بصحة علم الجفر المسمى باسم الجلد الذي كتب منه أيضا ابن خلدون في مقدمته في فصل ابتداء الدول والأمم الفصل الثالث والخمسين من الباب الثالث من الكتاب الأول من ص ٣٣٠ إلى ٣٤٢ طبع مصطفى محمد، وكونه مكتوبا عند الإمام جعفر الصادق وأهل البيت، وقال أبو العلاء المعري على ما نقله في وفيات الأعيان ج ١ ص ٣٣٧ عند ترجمة عبد المؤمن ابن علي القيسي :

لقد عجبوا لأهل البيت لما أتاهم علمهم في مسك جفر

ومرآة المنجم وهي صغرى ارته كل عامرة وقفر

(ظ: الأنصاري، كتاب المكاسب: ج ٢ ص ٢٧٣، الحسني، تاريخ الفقه الجعفري، ص ١٢٩، الكاشاني، الوافي: ج ٣ ص ٥٨١ ،الكليني، الكافي: ج ١ ص ٢٤١).

(٢٨) هارون بن سعد العجلي من المتزهدين العلماء بالحديث. مات بالبصرة نحو ١٤٥ هـ. (الزركلي، الأعلام: ج ٨ ص ٦٠).

(٢٩) الفرية: الكذب.

(٣٠) ابن قتيبة، عيون الأخبار: ج ٢ ص ١٦٠ .

(٣١) د. الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع،ص ١٦٧ .

(٣٢)الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥، ان كتاب الاختيار هذا هو تنقيح وتهذيب لكتاب (معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين) كما يظهر من معالم العلماء لابن شهرآشوب، ويسمى (رجال الكشي)، أحد الأصول الأربعة الرجالية، تأليف الشيخ الأقدم أبى عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي، تلميذ العياشي وأستاذ جعفر بن قولويه شيخ المفيد، وشيخ إجازة هارون بن موسى التلعكبري أيضا، فهو من طبقة ثقة الاسلام الكليني المتوفى (٣٢٩ هـ) و (كش) على مراحل من سمرقند، نقحه الشيخ الطوسي المتوفى (٤٦٠ هـ) ورتبه سنة (٤٥٦ هـ) وأخرج منه بعض الأغلاط وتراجم العامة، و أن نسخ اختيار الشيخ كانت مختلفة بالزيادة والنقصان وكان غير مرتب أيضا، فرتبه جماعة كالسيد يوسف الحسيني الشامي، والمولى عناية الله القهپائي، والشيخ داود بن الحسن الجزائري، وأما أصل رجال الكشي فلا يعلم بوجوده. (ينظر: الطهراني، الذريعة: ج ٦ ص ٨٧ وج١٠ ص١٤١ و ج٢١ ص٢٦١ وج٢٦ ص١٨٨).

(٣٣) الشهرستاني، الملل والنحل :ج١ص ٣٠٠ .

(٣٤) المقريزي، الخطط :ج٢ ص ٣٠٠.



(٣٥)د، محمد جابر عبد العال، فرق الشيعة المتطرفين، ص ٧٣.

(٣٦) الشهرستاني، الملل والنحل :ج١ص ٣٠٠ ،المامقاني، مقباس الهداية :ج٢ص ٩٢.

(٣٧) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج ٢ ص ٥٧٥، وعدم التوارث الذي أشار إليه الإمام عليه السلام يدل على خروج الغلاة عن ملة الإسلام.

(٣٨) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥ .

(٣٩)القاضي النعمان، دعائم الإسلام :ج١ص ٦٢.

(٤٠) أي ان مصادف أخبر الامام عليه السلام ان ابا الخطاب هتف باسم الامام وانه ربهم .

(٤١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج ٢ ص ٥٧٥ .

(٤٢) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج ٢ ص ٥٧٥ .

(٤٣) الطوسي، اختيار معرفة الرجال:ج ٢ ص ٤٨٩ .

(٤٤) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥، وفي خبر آخر عن معمر بن خلاد، قال، قال أبو الحسن عليه السلام : إن أبا الخطاب أفسد أهل الكوفة فصاروا لا يصلون المغرب حتى يغيب الشفق، ولم يكن ذلك إنما ذاك للمسافر وصاحب العلة، وقال: إن رجلاً سأل أبا الحسن عليه السلام فقال: كيف قال أبو عبد الله عليه السلام في أبي الخطاب ما قال ثم جاءت البراءة منه ؟ فقال له: أكان لأبي عبد الله عليه السلام أن يستعمل وليس له أن يعزل.

(٤٥) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) :ج ٢ ص ٤٨٩ .

(٤٦) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) :ج ٢ ص ٤٨٩ .

(٤٧) النرسي، أصل زيد النرسي ضمن الاصول الستة عشر، ص ٤٦، الطبرسي، مستدرك الوسائل: ج ٩ ص ١٩٧، البروجردي، جامع أحاديث الشيعة: ج١١ص ٧٠.

(٤٨) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج ٢ ص ٥٧٥ .

(٤٩) أورد العلامة البحراني في البرهان عدة أخبار في ذلك منها :عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من فسر القرآن برأيه فأصاب لم يؤجر، وإن أخطأ كان إثمه عليه ،وقال عليه السلام : من فسر القرآن برأيه، إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ فهو أبعد من السماء ،و سئل عليه السلام عن الحكومة ؟فقال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر، قال شيخ الطائفة الطوسي: إعلم أن الرواية ظاهرة في أخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله، وعن الأئمة عليهم السلام، الذين قولهم حجة كقول النبي صلى الله عليه وآله، وان القول فيه بالرأي لا يجوز، وروى العامة ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (من فسر القرآن برأيه وأصاب الحق، فقد أخطأ) وكره جماعة من التابعين وفقهاء المدينة القول في القرآن بالرأي: كسعيد بن المسيب



وعبيدة السلماني، ونافع، ومحمد بن القاسم، وسالم بن عبد الله، وغيرهم، (العيّاشي، التفسير:ج١ ص ١٧،الطوسي، التبيان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٤، الطبرسي، تفسير مجمع البيان: ج ١ ص ٣٩،البحراني، البرهان في تفسير القرآن: ج ١ ص ٤١).

(٥٠) الصفار، بصائر الدرجات، ص ٥٤٦ ،الحلي، مختصر بصائر الدرجات ص ٧٨ .

(٥١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥ .

(٥٢) سورة النساء، آية: ٢٨.

(٥٣) النوبختي، فرق الشيعة، ص٤٢.

(٥٤) سورة الإسراء، آية: ٩٤.

(٥٥)سورة التغابن، آية: ٦ .

(٥٦)سورة الأنعام، آية: ٨.

(٥٧)سورة الأنعام، آية: ٩١ .

(٥٨) سورة الأنعام، آية: ٨ – ٩.

(٥٩) سورة النساء، آية: ٨٠

(٦٠) الصفار، بصائر الدرجات، ص ٥٤٦ ،الحلي، مختصر بصائر الدرجات ص ٧٨، المجلسي، بحار الأنوار: ج ٢٤ ص ٢٨٦،

(٦١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥ .

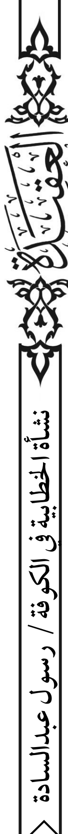
(٦٢) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥ .

(٦٣) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥.

(٦٤) الأظهر انه تصحيف: عيبة .

(٦٥) حذف ماسينيون (وآله) رغم انه نقل الخبر عن الخصيبي والذي عند الخصيبي: (جدي رسول الله صلى الله عليه وآله).

(٦٦) ماسينيون، شخصيات قلقة في الإسلام، ص ٤٧، النشار، نشأة الفكر الفلسفي:ج٢ ص ٩٢٣، الهداية ،ص ٥٤٠ ،وجاء في أول الخبر: عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: دخل عليه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب، فرحب به وقبله وقربه، وأقبل عليه فقال له، يا ابن الخطاب أصبحت عيبة علمنا وموضع سرنا وأمرنا ونهينا، فكن لله على ذلك شاكرا، وبها أعطاك متمسكا، ولطاعته مؤثرا، وأدب شيعتنا بها أدبك الله به، ولا تعدل من حيث أمرك، فبكى أبو الخطاب، وقال: ربي أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وأن أعمل صالحا ترضاه، وأصلح لي ذريتي، إني تبت إليك واني من المسلمين، فقال له الصادق عليه السلام: يا محمد ...



الخبر.

(٦٧) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥ .

(٦٨)سورة الأعراف، آية: ١٧٥ .

(٦٩) النوري، نفس الرحمن في فضائل سلمان ،ص ٢٥١.

(٧٠) الشهرستاني، الملل والنحل :ج١ص ٣٠٠.

(٧١) هناك ثمة جدل وخلاف شديدين في إسماعيلية القاضي النعمان، صاحب دعائم الإسلام، فقد ذهب جمع من أعلام الشيعة إلى أن النعمان كان إمامياً ،على مذهب الشيعة الاثني عشرية، وانه تستر بالتقية في خدمة الفاطميين وأظهر كونه اسماعيلياً، خوفا من بطشهم، وقد فصل المحقق الجلالي هذه المسألة ،في المقدمة التي كتبها عند تحقيق كتاب النعمان شرح الأخبار، (ينظر شرح الأخبار، ج١ ص ٢٧).

(٧٢) القاضي النعمان، دعائم الإسلام :ج١ ص ٥٠.

(٧٣) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج ٢ ص ٥٧٥ .

(٧٤) الكليني، الكافي: ج٢ ،ص ٤٠١ .

(٧٥) الطوسي، عدة الأصول: ج١ ص ٥٦. لكن هذا المسلك فيه من الخطورة بمكان، اذ كيف لنا أن نميز أن هذه الرواية صدرت قبل أو بعد الخلط ؟ لذلك يبقى الميزان الذي قرره الإمام عليه السلام هو الأصل في معرفة تلك الروايات وهو: العرض على القرآن والأخبار السابقة على الغلو.

(٧٦) قال أبو عمرو الكشي: هذا غلط ووهم في الحديث إن شاء الله، لقد أتى معاوية بشئ منكر لا تقبله العقول، وذلك أن مثل أبي الخطاب لا يحدث نفسه بضرب يده إلى لحية أقل عبد لأبي عبدالله عليه السلام فكيف هو صلى الله عليه وآله .

(٧٧) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥.

(٧٨) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥ .

(٧٩) عيسى بن موسى بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، ولي العهد، أبو موسى الهاشمي. عاش خمسا وستين سنة، وكان فارس بني العباس، وسيفهم المسلول، جعله السفاح ولي عهد المؤمنين بعد المنصور، وهو الذي انتدب لحرب ابني عبد الله بن حسن، فظفر بهما، وقتلا، وتوطدت الدولة العباسية به، وقد تحيل عليه المنصور بكل ممكن، حتى أخره، وقدم في العهد عليه المهدي، فيقال: بذل له بعد الرغبة والرهبة عشرة آلاف ألف درهم. توفي سنة ثمان وستين ومائة بالكوفة، وله أولاد وأموال وحشمة وشأن .(الذهبي،سير اعلام النبلاء، ج٧ ص ٤٣٥).

(٨٠) سالم بن مكرم أبو خديجة وأبو سلمة سالم بن أبي سلمة مكرم بن عبد الله الأسدي بالولاء،

الكوفي، الكناسي، الجمال، المعروف بصاحب الغنم. من ثقات محدثي الإمامية، وقيل كان من الضعفاء ولم تثبت وثاقته، وله كتاب ،روى عن الإمام الكاظم عليه السلام أيضا. كان جمالا، حمل الإمام الصادق عليه السلام من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة. روى عنه أحمد بن عائذ، وعبد الرحمن بن أبي هاشم البزاز البجلي، والحسن بن علي الوشاء وغيرهم. وكان على قيد الحياة قبل سنة ١٨٣. (الطوسي، رجال ٢٠٩. المامقاني، تنقيح المقال: ج ٢ ص ٤ و ص٥ و ص٣. الطوسي، الفهرست، ص ٧٩. النجاشي، الرجال، ص١٣٤. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ٥٧، ابن داود، الرجال، ص١٠١ و ص٢٤٧. الحلي، الرجال، ص٢٢٧ ص ١٤٠. الخوئي، معجم رجال الحديث: ج ٨ ص ٩ وص٧٧. البرقي، الرجال، ص ٣٣. الكشي، الرجال، ص ٣٥٢.القمي، المقالات والفرق، ص٨١ و ص٢١٨ .النوبختي، فرق الشيعة، ص ٦٩).

(٨١) القمي، المقالات ص ٨١، ونلاحظ الاضطراب واضح عند القمي حين يقول فقتلوا عن آخرهم، ثم يرجع ويقول: وأسر أبو الخطاب وقتله عيسى بن موسى مع مجموعة من أصحابه.

(٨٢) هذا النص ربما لم يطلع عليه أكثر الباحثين، وقد أشارت إليه بعض أخبار الامامية، والمستشرقون لم يعثروا عليه في كتاباتهم عن الغلاة، وهو من تراث الطائفة العلوية المعاصرة، نشره أبو موسى والشيخ موسى في موسوعة مؤلفات العلويين، المجلد الثامن برواية سعيد ميمون بن قاسم الطبراني، بسنده إلى ام نهار العبدية.

(٨٣) العبدية نسبة الى عبد شمس ويقال العبقسي أيضا، ولم أجد ذكرا في كتب الرجال والتراجم لام النهار، نعم ورد ذكر ام خالد العبدية التي دخلت على الامام الصادق وقالت له: يعتريني قراقر في بطني فسألته عن أعلال النساء وقالت قد وصف لي أطباء العراق النبيذ بالسويق وقد وقفت وعرفت كراهتك له فأحببت أن أسألك عن ذلك فقال لها وما يمنعك عن شربه قالت وقد قلدتك ديني فألقى اللهّ تعالى حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد أمرني ونهاني فقال يا أبا محمد ألا تسمع إلى هذه المرأة وهذه المسائل لا واللهّ لا آذن لك في قطرة منه فلا تذوقي منه قطرة فإنما تندمين إذا بلغت نفسك هاهنا وأومى بيده إلى حنجرته يقولها ثلاثا أفهمت قالت نعم(الكليني، الكافي :ج ٦ ص ٤١٣، الكاشاني، الوافي: ج ٢٠ ص ٦٤١، العاملي، وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٣٤٤) ووردت، ام مشوق ونظرة العبديتان، عن مسلم بن إبراهيم قال حدثنا أم شوق العبدية قالت: حدثتني نضرة العبدية قالت: لما قتل الحسين بن علي مطرت السماء دما فأصبحت وكل شئ ملآن دما (البيهقي، دلائل النبوة: ج ٦ ص ٤٧١، المجلسي، بحار الأنوار: ج ٤٥ ص ٢١٦) وكذلك وردت ام اوفى العبدية، فقد دخلت بعد الجمل على عائشة، فقالت: يا أم المؤمنين ما تقولين في امرأة قتلت ابنا لها صغيرا ؟ قالت: وجبت لها النار. قالت فما تقولين في

امرأة قتلت من أولادها الأكابر عشرين ألفا في صعيد واحد ؟ قالت: خذوا بيد عدوة الله (البياضي، الصراط المستقيم: ج ٣ ص ١٦٦، بهج الصباغة: ج ٦ ص ٣٨٧، الميانجي، مواقف الشيعة: ج ٢ ص ٣٧٦).

(٨٤) سورة النور،آية: ٤٠.

(٨٥) لعل هنا سقط من النص وكثيرا ما يحصل ذلك في كتب العلويين المطبوعة حديثا والسبب في ذلك عدم الاعتناء بطبها على نسخ قديمة، ولكثير التشويه الحاصل في كتبهم نتيجة النكبات التي مرت بهم والسرية التامة لمؤلفاتهم.

(٨٦) سورة الإسراء،آية: ١١١ – ١١٠.

(٨٧) سورة يس، آية: ٢١.

(٨٨) مجمع الاخبار، ص١٤١،مجهول المؤلف.

(٨٩) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٣٨.

(٩٠) الكليني، الكافي ،ج ١ ص ٢٧٠ .

(٩١) الشهرستاني، الملل والنحل :ج١ص ٣٠٠.

(٩٢) المازندراني، منتهى المقال في احوال الرجال :ج ٧ ص ٣٤٩، علي أكبر غفاري، دراسات في علم الدراية ص ١٤٤.

(٩٣) ولد في نوجان على المارن ،إحدى ضواحي باريس عام ١٨٨٣م لاب فنان، وحصل على التوجيه من (ليه لوي لجران) عام ١٩٠١م فقام برحلة الى الجزائر وحصل على ليسانس الآداب عام ١٩٠٣م ودبلوم الدراسات العليا في بحث عن المغرب بعد زيارته لها عام ١٩٠٤م واشترك في مؤتمر المستشرقين الرابع عشر في الجزائر عام ١٩٠٥م حيث تعرف الى (كوزيهر)، و(آ ستي بلا ثيوس) فاصبح مع (سليفن ليفي) و(سنوك – هرجو نجه) و(لي شا نيليه)، عنى بالآثار الاسلامية، وقصد بغداد، واكتشف قصر الأخيضر عام ١٩٠٨ م زار الكوفة مرتين ورسم خريطتها، غادر بغداد الى القاهرة واستمع الى دروس الأزهر بالزي الأزهري، وانتدبته الجامعة المصرية استاذا لتاريخ الفلسفة عام ١٩١٢- ١٩١٣م، ثم رحل الى الجزائر عام ١٩١٤م واشترك في حملة الدرنديل عام ١٩١٥- ١٩١٦م وطوف في الحجاز والقاهرة والقدس عام ١٩١٧- ١٩١٩م وأقام في القدس وحلب ودمشق والأستانه، ثم رجع الى باريس فعين معيدا في كرسي الاجتماع الاسلامي في معهد فرنسا عام ١٩١٩م- ١٩٢٤ م واستاذ كرسي عام ١٩٢٦-١٩٥٤م ومديرا للدراسات العلمية حتى تقاعد عام ١٩٥٤م وكان قد حصل على الدكتوراه برسالة مأساة الحلاج من السربون عام ١٩٢٢م وتولى تحرير مجلة العالم الأسلامي عام ١٩١٩، توفي عام ١٩٦٢ م صدرت عنه عدة دراسات منها (ذكرى ما سنيون) القاهرة عام ١٩٦٣(منوعات ما سنيون) دمشق عام ١٩٥٦م(خطط الكوفة المقدمة ص٩، نجيب العقيقي،

المستشرقون، نشر دار المعارف بمصر ج١ ص ٢٨٧ – ٢٩١، عبد الحميد العلوجي: من تراثنا العلمي ١٩٦٦،ص ٢٧– ٢٩).

(٩٤) قال الشيخ المفيد : بلغنا أن سلمان الفارسي رضي الله عنه دخل مجلس رسول الله ﷺ ذات يوم فعظموه وقدموه وصدروه إجلالا لحقه، وإعظاما لشيبته، واختصاصه بالمصطفى وآله، فدخل عمر فنظر إليه فقال: من هذا العجمي المتصدر فيما بين العرب ؟ فصعد رسول الله ﷺ المنبر فخطب فقال: إن الناس من آدم إلى يومنا هذا مثل أسنان المشط، لا فضل للعربي على العجمي، ولا للأحمر على الأسود إلا بالتقوى سلمان بحر لا ينزف، وكنز لا ينفد، سلمان منا أهل البيت، سلسل يمنح الحكمة ويؤتى البرهان. (المفيد، الاختصاص: ٣٤١. المجلسي، بحار الأنوار ،ج٢٢ ص ٣٤٩)وقال العلامة المجلسي في بيانه: السلسل كجعفر: الماء العذب أو البارد، ولا يبعد أن يكون تصحيف سلمان. وقال النوري: ان ما احتمله العلامة المجلسي بعيد لان الامام علي عليه السلام سماه سلسل، (نفس الرحمان ،ص ٦٤وص١٦١) لكن الذي روى تسميته بسلسل عن الامام علي عليه السلام هو الخصيبي صاحب الهداية في ص ٥٣٩، ينظر: نفس الرحمان، ص ٦٤وص١٦١).

(٩٥) ما سينيون، شخصيات قلقة في الاسلام، ص ٣١ .

(٩٦) ما سينيون، المصدر السابق، ص ١٩.

(٩٧)الصنعاني، المصنف ج١١ ص ٤٣٩، المجلسي، بحار الانوار: ج ٢٢ص ٢٩٢.

(٩٨) قال أبو جعفر: لا تقولوا سلمان الفارسي، ولكن قولوا: سلمان المحمدي ذاك رجل منا أهل البيت (النيسابوري، روضة الواعظين ص ٢٨٣، الطوسي، الآمالي، ص ١٣٣، المجلسي، بحار الانوار :ج٢٢ص ٣٢٧).

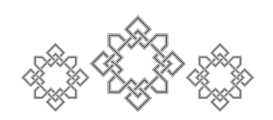
(٩٩) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام :ج٢ ص ٩٣٤.

(١٠٠) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج ٢ ص ٥٧٥ .

(١٠١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ج ٢ ص ٥٧٥ .

(١٠٢) الطوسي، اختيار معرفة الرجال ج ٢ ص ٥٧٥

(١٠٣) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج ٢ ص ٥٧٥ .





مدرسة أهل الكوفة
وأثرها على أعلام أهل السنة

م.د. هناء حسين علوان(*)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين محمد
وعلى آله الطيبين الطاهرين..

وبعد:

يحتل علم الحديث مكانة مهمة وعظيمة من بين العلوم في العالم الإسلامي، وانتهج رواته مناهج متعددة في تثبيت مصطلحاته، وإرساء قواعده، وتحديد حدوده، وبيان خصائصه، وتفصيل رواته، وكان للمدن أثر أكبر في صقل شخصية الرواة، وتحديد مناهجهم الحديثية، وعلى اثر ذلك نشأت لكل مدينة مدرسة خاصة بها، ولم تكن المدارس حينذاك متعارف عليها كما هي اليوم، ومنذ انطلاقة التعليم في الإسلام نشأت المدارس، ففي الحرم الشريف كان الرسول ص يجلس ويتحلق الناس حوله حلقات فيسمعون القول ويتبعونه، وكانت احاديثهم يتلقاها المتلقون حيث كان هؤلاء ينفرون إلى بقاع الأرض ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم، فتفرقوا في الأمصار والحواضر الإسلامية، كالمدينة المنورة والشام والبصرة والكوفة ومصر وواسط وغيرها من المدن، حيث اغترف كثيرون من بحار علمهم فالفوا

(*) جامعة الكوفة / كلية الفقه.

أصولا وكتبا وكونوا تلاميذ ورواة واستطاعوا أن ينشؤا مدارس من جرّاء ذلك لتوافر المقومات الثلاثة (الطالب، الأستاذ، الكتاب) لذلك يوضح بعض الباحثين أن المدرسة ما هي إلاّ (أستاذاً مؤثراً وتلاميذ مؤثرين وقد اجتمعوا على تحقيق اثر واحد ونهجوا للوصول اليه بمنهج واحد)[١].

وكان من بين تلك المدارس مدرسة الكوفة، التي تميزت عن قريناتها بكثرة ووفرة علومها (الإنسانية والعلمية والعقائدية)، ووسع مادتها الحديثية، وقد وصفت هذه المدرسة بانها مدرسة رأي وقياس لا مدرسة أخبار، وانها ذات انغلاق معرفي على خصوص العناصر الموالية لها فحسب ،لذا ارتأيت أن أقوم بدراسة مبسطة جداً عن هذه المدرسة وبيان أنها مدرسة أخبار خصوصاً ان مؤسسيها وأساتذتها هم مؤسسو مدرسة النص كالإمام أمير المؤمنين والباقر والصادق عليهم السلام، وكذلك بيان انّ هذه المدرسة كانت منفتحة لتضم طلاب العلم من مختلف الاتجاهات وانفتاحها على مختلف فروع المعرفة الإسلامية قرآناً وسنة وكلاما وتاريخا وعقائدا وعلوم صرفة.

وقد جاء تقسيم البحث إلى مبحثين، أمّا المبحث الأول فقد تطرق فيه إلى تعريف الكوفة لغة واصطلاحا، وتمصيرها، واهم مساجدها ومنها مسجد الكوفة والحديث عن فضائله.

وكان المبحث الثاني في الحركة العلمية في مدينة الكوفة ومن ثم بيان دور الإمام الصادق عليه السلام في هذه المدرسة العملاقة واثره على أعلام اهل السنة ودراسة نماذج لأعلام اهل السنة في مدرسة الكوفة.

المبحث الأول: تعريف الكوفة لغة واصطلاحاً :

الكوفة لغة :–الكوفة بالضم الرمال الحمراء المجتمعة وقيل المستديرة أو كل رمال تخالطها حصباء[٢]، وقيل سميت بالكوفة لاستدارتها وبسبب اجتماع الناس بها

وقيل لكونها كانت رملة حمراء، أو لاختلاط ترابها[٣]، وقال اللحياني: كوفان اسم للكوفة وبه كانت تدعى من قبل[٤]، وقال الكسائي: كانت الكوفة – تدعى كوفان[٥]، وقيل: إنّ الكوفة ترجع إلى أصول قديمة غير عربية وكانت تسمى العاقول وهو أصل سرياني ومعنى العاقول المنعطف والثنية وهذا ما ذهب إليه يعقوب سركيس[٦].

الكوفة اصطلاحاً:- هي مدينة من مدن العراق تقع على ساحل نهر الفرات ،وتقع في ارض بابل ،وهي جزء من منطقة السواد ،وتكاد تكون في الجزء الغربي منه[٧]، وتطل مدينة الكوفة على ضفاف نهر الفرات والى الغرب منه بمكان لا يبعد كثيرا عن الحيرة التي كانت لها شهرة واسعة عند العرب قبل الإسلام ،وكانت ترتاد أرضها بعض القبائل العربية[٨] وقال الحموي أيضا (إنّ تسمية المنطقة بهذا الاسم جاء على لسان جبرئيل عليه السلام في الحديث الشريف عن الرسول صلى الله عليه وآله في ليلة الإسراء والمعراج وكذلك على لسان الأئمة المعصومين عليهم السلام وسميت بكوفان وهذا هو الاسم الحقيقي لها) [٩]، قال أبو نؤاس حين قدم الكوفة واستطابها وأقام بها مدة:

ذهبت بنا كوفان مذهبها　　　وعدمت عن أربابها صبري[١٠]

تمصير الكوفة :

للكوفة المقدسة تمصيران، الأول يعود إلى وقت سجود الملائكة لآدم عليه السلام حيث كان في هذه البقعة المباركة[١١]، وقد ورد ذكر ارض الكوفة في حديث الرسول صلى الله عليه وآله حيث قال: (لما أُسري بي مررت بموضع مسجد الكوفة وأنا على البراق ومعي جبرائيل عليه السلام فقال: يا محمد هذه كوفان وهذا مسجدها ، انزل فصل في هذا المكان قال: فنزلت وصليت ،فقلت يا جبرائيل أي شيء هذا الموضع ؟ قال: يا محمد هذه كوفان وهذا مسجدها ،أما إني قد رأيتها عشرين مرة خرابا وعشرين مرة عمرانا ما بين كل مرتين خمسمائة عام) [١٢]، وإذا تأملنا في الرواية نجد أن جبرائيل عليه السلام كان

قد رأى الكوفة قبل أن يُخلق آدم عليه السلام . وعليه فمسجد الكوفة كان معبدا للملائكة قبل أن يُخلق بنو البشر إذن فالبحث عن البعد التاريخي والحضاري لهذه المنطقة والتمصير الأصلي لها يؤكد أن هذه الأرض المباركة اختارها الله سبحانه وتعالى لتكون البقعة المباركة قبل نزول أول قدم بشرية عليها والذي يؤكد ذلك الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ، ومصادر المسلمين، فعن الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام قال: (أول بقعة عُبِد الله عليها ظهر الكوفة لما أمر الله الملائكة أن يسجدوا لآدم فسجدوا ،وان الملائكة تتنزل في كل ليلة إلى مسجد الكوفة)(١٣) .

أما التمصير الثاني فقد كان في سنة (١٧) للهجرة على يد سعد بن أبي وقاص بأمر من الخليفة عمر بن الخطاب وكان اختياره لها لتكون ثكنة عسكرية ليس أكثر، وسبب اختياره هذا المكان لكي لا يكون هناك فاصل بين الجيش ومركز الخلافة في المدينة(١٤) .

مساجدها :

المسجد لغة: هو الموضع الذي يُسجد فيه، وسمي المسجد مسجدا لأنه موضع الصلاة، وكل موضع يتعبد فيه فهو مسجد(١٥) .

المسجد اصطلاحاً: هو مكان للسجود وسمي بهذه التسمية لان أهم ما يميز صلاة المسلمين عن صلاة غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى وهو يعبر عن خضوع العبد لربه ومذلته إليه لان الساجد على الأرض يلصق جبهته بالأرض حين يسجد ويضعها حيث موطئ الأقدام(١٦)، والمسجد هو المكان الذي يجتمع فيه المسلمون ويتم فيه التعارف والتشاور وتبادل الرأي والمناقشة في الأمور التي تهمهم، واتخاذ القرار فيما يتعلق بالمصالح المشتركة(١٧)، يقول الأستاذ طه الولي (المسجد من خلال مدلوله ألاصطلاحي الذي تواضع الناس عليه هو المكان أو المبنى المخصص للعبادة عند المسلمين ،وعلى سبيل الحصر لصلاتهم) (١٨)، ومصطلح المسجد مرادف

لمصطلح الجامع وهما يؤديان إلى معنى واحد إلاّ انّ الفارق بينهما من جهة العموم والخصوص فالجامع اعم والمسجد اخص وبهذا فكل جامع هو مسجد في نفس الوقت، وليس كل مسجد جامع ،فالجامع هو الذي تؤدى فيه الصلاة الجامعة بينما المسجد هو المكان الذي تقام فيه الصلاة اليومية(١٩) وقد جاء ذكر المسجد عدة مرات في القرآن الكريم منها قوله تعالى ﴿**مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ الله شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُـهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ**﴾(٢٠)، وقوله تعالى ﴿**إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ الله مَنْ آَمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآَتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللهَ فَعَسَى أُولَئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِين**﴾ وقوله تعالى: ﴿**وَأَنَّ الْـمَسَاجِدَ للهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ الله أَحَدًا**﴾(٢٢)، وجاء في الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ: (جعلت لي الأرض مسجداً طهوراً)(٢٣).

وقد حفلت كتب الحديث بفضائل المساجد وأحكامها، فالمسجد رمز من رموز الإسلام المهمة، وعلامة مميزة للبلاد الإسلامية، وقد حرص المسلمون في مختلف العصور على بناء المساجد وفي جميع الأقطار اقتداءا بالرسول ﷺ. وأول مسجد بني في الإسلام هو مسجد قباء الذي وصف بمسجد التقوى لقوله تعالى: ﴿**لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَـمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللهُ يُحِبُّ الْـمُطَّهِّرِينَ**﴾(٢٤).

حوت مدينة الكوفة عدداً من المساجد بلغت حوالي (٨٠) مسجداً أهمها مسجد الكوفة، ومسجد السهلة(٢٥)، ومن المساجد التي أُنشئت في الوقت الحاضر في مدينة الكوفة والذي تعود جذوره التاريخية إلى زمن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام مسجد صعصعة بن صوحان(*) ،وهو من صحابة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام وقيل ان صاحب الزمان الامام المهدي (**عجل الله فرجه الشريف**) صلّى فيه ودعا، روى الشهيد ومؤلف المزار الكبير قالا: بالإسناد إلى علي بن محمد بن عبد الرحمن التستري أنه قال: مررت

ببني رؤاس فقال لي بعض إخواني: لو ملت بنا إلى مسجد صعصعة فصلينا به، فإن هذا رجب وتستحب فيه زيارة هذه المواضع المشرّفة التي وطأها الموالي بأقدامهم وصلوا فيها، ومسجد صعصعة منها. قال: فملت معه إلى المسجد، وإذا ناقة معقولة مرحلة قد أُنيخت بباب المسجد فدخلنا، فإذا برجل عليه ثياب الحجاز وعمّته كعمّتهم قاعد يدعو بدعاء، فحفظته أنا وصاحبي وهو: «اللهم يا ذا المنن السابغة – إلى قوله – وعيشاً قريراً وملكاً كبيراً وصلى الله على محمد وآله كثيراً». ثم سجد طويلاً وقام وركب الراحلة وذهب، فقال صاحبي: نراه الخضر فما بالنا لا نكلمه، كأنما أمسك على ألسنتنا. فخرجنا فلقينا ابن أبي داود الرواسي فقال: من أين أقبلتما ؟ قلنا: من مسجد صعصعة، وأخبرناه بالخبر. فقال: هذا الراكب يأتي مسجد صعصعة في اليومين والثلاثة لا يتكلم. قلنا: من هو؟ قال: فمن تريانه أنتما؟ قلنا: نظنّه الخضر. فقال: أنا والله ما أراه إلاّ مَن الخضر محتاج إلى رؤيته. فانصرفا راشدين فقال لي صاحبي: هو والله صاحب الزمان) [٢٦].

مسجد الكوفة وفضائله:

يُعدّ المسجد الجامع في الكوفة المقدسة من المساجد العظيمة والمهمة في تاريخ الإسلام ، وقد عُدّ من المساجد الأربعة، عن أبي جعفر عليه السلام انه قال لأبي حمزة الثمالي: المساجد الأربعة المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله، ومسجد بيت المقدس، ومسجد الكوفة، يا أبا حمزة الفريضة فيها تعدل حجة، والنافلة تعدل عمرة) [٢٧] ،وهذا التخصيص يدلُّ على أهميتها وعظمتها والذي يدلل على أهميتها أيضا ورودها في عدد من الآيات القرآنية قال تعالى ﴿**وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ * وَطُورِ سِينِينَ * وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ**﴾ [٢٨] فقد ورد في تفسير هذه الآيات الشريفة أن طور سينين هي الكوفة ،قال الصدوق في الخصال :عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله أن الله تبارك وتعالى اختار من كل شيء أربعة... واختار من البلدان أربعة فقال عز وجل

﴿وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ * وَطُورِ سِينِينَ * وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾، فالتين المدينة والزيتون بيت المقدس وطور سينين الكوفة وهذا البلد الأمين مكة) [٢٩]، وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾ [٣٠] يقول المفسر علي بن إبراهيم القمي في تفسيره (الربوة الحيرة وذات قرار ومعين الكوفة) [٣١].

هناك عدد من الروايات التي تدلل على فضل مسجد الكوفة منها (قيل أن رجلا أتى عليا فقال: يا أمير المؤمنين إني تزودت زادا وابتعت راحلة وقضيت حوائجي وأريد أن انطلق إلى بيت المقدس، فقال له علي عليه السلام فبع راحلتك وكل زادك وعليك بمسجد الكوفة) [٣٢] ، وقال عنه أمير المؤمنين عليه السلام (احد المساجد الأربعة التي تعظم ولئن أصلي فيه ركعة أحب إلي من أن أصلي عشرة في غيره إلاّ في المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله)[٣٣].

ويذكر الصدوق رواية في فضل مسجد الكوفة تبيّن أن المسجد كان بيت النبي آدم عليه السلام وعدد من الأنبياء يقول: روي عن الأصبغ بن نباتة أنه قال: "بينما نحن ذات يوم حول أمير المؤمنين عليه السلام في مسجد الكوفة إذ قال: يا أهل الكوفة لقد حباكم الله عز وجل بما لم يحبُ به أحدا من فضل مصلاكم بيت آدم، وبيت نوح، وبيت إدريس، ومصلى إبراهيم الخليل، ومصلى أخي الخضر عليهما السلام، ومصلايّ، وإن مسجدكم هذا لأحد الأربعة مساجد التي اختارها الله عز وجل لأهلها، وكأنّي به قد أتي به يوم القيامة في ثوبين أبيضين يتشبه بالمحرم يشفع لأهله ولمن يصلي فيه فلا ترد شفاعته، ولا تذهب الأيام والليالي حتى ينصب الحجر الأسود فيه، وليأتين عليه زمان يكون مصلى المهدي من ولدي، ومصلى كل مؤمن، ولا يبقى على الأرض مؤمن إلا كان به أو حن قلبه إليه، فلا تهجروه، وتقربوا إلى الله عز وجل بالصلاة فيه وارغبوا إليه في قضاء حوائجكم، فلو يعلم الناس ما فيه من البركة لأتوه من أقطار الأرض ولو حبوا على الثلج) [٣٤].

وعلى هذا فان مسجد الكوفة كان معبداً للملائكة قبل أن يخلق البشر، وكان أو مكان يسجد فيه الملائكة ،وفيه صلى الأنبياء ومنهم النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وكان اكبر جامعة علمية حوت عدداً من المدارس وخرجت آلافاً من العلماء والفقهاء والمجتهدين.

المبحث الثاني: الحركة العلمية في مدينة الكوفة:

العراق من أكثر البلاد العربية ثروة علمية وأدبية، والكوفة أهم كنز من كنوز تلك الثروة، وقديماً كانت الكوفة معهداً علمياً مهماً في تاريخ العراق، وكانت الكوفة أول مدرسة عربية جمعت الأدب والفلسفة والعلم والفن، وأنها المركز الثاني للفقه الإسلامي بعد الحجاز.

فقد ورثت مدينة الكوفة حضارات وآداب كثيرة لأمم شتى سبقت العرب في تلك البقاع، وكان الإبداع شاملا لكافة أدوار الثقافة فكانت محطة للفقهاء والمشرعين، وكان لها مذهب الاجتهاد ،ومكان في السياسة وآداب اللغة فمذهب الكوفيين ومقالتهم منوه عنها ومشهورة فقد قيل: إنّ الأدب ميراث الكوفة، والذي ساعد على ثراء الكوفة الخط الكوفي إذ اختصت به[٣٥].

تعود النشأة الأولى للحياة العلمية في مدينة الكوفة إلى الأيام الأولى لتمصيرها، حين قصدها عمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود معلما ووزيراً[٣٦] فعن نصر بن عاصم الليثي قال: (أتيت اليشكري في رهط بني ليث فقال: (قدمت الكوفة فدخلت المسجد، فإذا فيه حلقة كأنما قطعت رؤوسهم يستمعون إلى حديث رجل ،فقمت عليهم فقلت: من هذا ؟ فقيل: حذيفة بن اليمان صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله[٣٧].

وازدادت الحركة العلمية لمدينة الكوفة عند نزول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام

سنة (٣٦هـ)، فدرس وتخرج على يد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام رهط كبير من أهل القرآن، تجذرت مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد استشهاده في الكوفة وتجلّت بأبهى صورها ما يناهز قرناً في عدد تلامذتها الذين ازدلفوا من أصقاع شتى للتلمذة على حفيده الإمام جعفر الصادق عليه السلام وامتدت هذه المدرسة جغرافيا من خلال انتشار تلامذتها في البصرة وقم والري وبغداد ،فبسطت نفوذها لتهيمن على ابرز الحواضر العلمية آنذاك ،واتسعت لتستوعب آلاف التلاميذ، وشاع في فضائها منطق الحوار والحرية والتسامح.

فنحن أمام مسجد جامع عملاق هو مسجد الكوفة (مدرسة الكوفة)،وأمام أساتذة عمالقة ارسوا دعائم العلم والثقافة وعلى رأسهم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فقد كان للنشاطات العلمية والدينية لصحابة الرسول الكريم صلى الله عليه وآله دور أساسي كبير في نمو الحركة العلمية في الكوفة، وهما الصحابيان الجليلان عبدالله بن مسعود المتوفى ٣٢هـ ،والصحابي عمار بن ياسر المتوفى ٣٧هـ، وقت ابتنى ابن مسعود دارا إلى جانب مسجد الكوفة، وشهد عمار بن ياسر مع الإمام أمير المؤمنين عليه السلام جميع مشاهده حتى استشهد(٣٨).

انتشرت حلقات الدرس والتدريس في مسجد الكوفة، وقد شارك ابن مسعود في هذه المهمة الجليلة عدد من الصحابة الكبار الذين انكبوا على تعليم اهل الكوفة، منهم الصحابي حذيفة بن اليمان المتوفى سنة ٣٦ هـ(٣٩)، يقول أبو نعيم الأصفهاني (حدثنا نصر بن عاصم الليثي، قال: أتيت اليشكري في رهط من بني ليث فقال: قدمت الكوفة فدخلت المسجد، فاذا فيه حلقة كأنما قطعت رؤوسهم يستمعون إلى حديث رجل: فقمت عليهم فقلت من هذا؟ قيل: حذيفة بن اليمان فدنوت منه فسمعته يقول: كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه وآله عن الخير وكنت اسأله عن الشر)(٤٠).

ازدادت الحركة العلمية والثقافية في مسجد الكوفة بعد قدوم الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى الكوفة سنة ٣٦هـ واتخاذها عاصمة للخلافة والدولة الإسلامية، فبدأ بذلك عهد جديد من العلم والفكر وأنواع الثقافة الدينية، فكانت فترة الإمام عليه السلام فترة وضع الأسس والقواعد والتأسيس لعدد من العلوم والمعارف الإسلامية،والتي استمرت أربع سنوات من (٣٦هـ -٤٠ هـ)، كان وجود الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في المسجد الجامع في مادة علمية وفقهية وتربوية، فكان وجوده ربيع المسجد بحق(٤١).

اصبح المسجد الجامع في الكوفة معهدا علميا وفكريا وعالميا ضمّ عدداً كبيراً من الأساتذة وأنواع العلوم المعرفية وكان مرجعا إسلاميا يجد فيه الطالب والأستاذ أهدافه الدينية والفكرية والعلمية فكان يضمّ أنواعاً من الحلقات العلمية منها الحلقات القرآنية والحديثية والفقهية والفكرية.

الإمام الصادق عليه السلام ودوره في مدرسة الكوفة :

للإمام الصادق عليه السلام دور كدور الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فالإمامان اثريا العملية العلمية والثقافية والتربوية في الإسلام من خلال المسجد الجامع خاصة(٤٢).

نشأ الإمام الصادق عليه السلام في ظل مدرستين عملاقتين هما مدرسة الإمام زين العابدين عليه السلام (ت٩٥هـ) ومدرسة الإمام الباقر عليه السلام (١١٤هـ) فمدرسة الإمام زين العابدين عليه السلام تمثل خلاصة التجربة النضالية الشاقة للإمامين الحسن والحسين عليه السلام ، وتجسد الثبات الصارم لدى أمير المؤمنين للعلم المستفيض(٤٣) ومدرسة الإمام الباقر عليه السلام التي كانت مدرسة سيارة متسعة المضارب على نضائد التحضر العالمي، اذ تفرغ الإمام عليه السلام في مدة إمامته المباركة لبعث التراث وإحياء معالم الشريعة الغراء وتجديد الحضارة الإسلامية وبناء حقوق الإنسان واستلهامه علوم القرآن وتفسيره

العام وقصصه وفقهه وأمثاله وكشف تراكيب الألفاظ ودلالاتها(٤٤).

كان عليه السلام وريثا حقيقيا لمدرسة الإمامأمير المؤمنين عليه السلام، وكانت مدرسته الفقهية مثالاً حيّاً لهذه الحقيقة، لذا كانت مدرستهعليه السلام في الكوفة تقف على أسس متينة، وأسهمت في نشر علوم اهل البيت بشكل كبير جدا، ولم تقتصر الاستفادة من فيض مدرسة الإمام الصادق عليه السلام على اهل بيته وشيعته، وإنما تعدى هذا الأمرإلى علماء المذاهب الإسلامية الأخرى وفقهائها(٤٥).

لقد استطاع الإمام الصادق عليه السلام خلق جيل مهم من اهل العلم خلال سنتين عاشهما عليه السلام في الكوفة، فكانتا سنتي عمل وجد يفوق التصور، وقد طورت هاتان السنتان مدرسة علمية مهمة جدا عُرفت(بمدرسة الكوفة)، كانت من اعظم جامعات العالم الدينية والعلمية، أفرزت علماء وفقهاء كبار انتشروا في أماكن مختلفة من العالم، وصار اثنان من تلامذة الإمامعليه السلام فيما بعد من أصحاب المذاهب الفقهية وهما أبو حنيفة النعمان ومالك بن انس(٤٦).

اثره عليه السلام على أعلام أهل السنة في مدرسة الكوفة :-

لم يقتصر تأثيرالإمام الصادق عليه السلام على شيعته وخلصائه بل اخذ عنه عدد من أعلام أهل السنة وأئمتهم ومن سواهم من المذاهب الخرى. وكان أخذهم عنه كما يأخذ التلميذ من الأستاذ، بل لم يأخذوا عنه إلا وهم متفقون على إمامته وجلالته وسيادته، وقد اخذ علماء السنة من الإمام الصادق عليه السلام جلّ علومهم ومقدار معرفتهم(٤٧) ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر:-

- **أولاً: أبو حنيفة النعمان:**

هو النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه، مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفي، المولود في الكوفة سنة (٨٠ هـ)(٤٨)، تفقه فيها وكانت دراسته وتلقيه للفقه عن شيخه حماد بن أبي سليمان (المتوفى سنة ١٢٠هـ) (*) تلميذ إبراهيم بن يزيد النخعي (المتوفى سنة

٥٩٦هـ)(**). احد الأئمة الأربعة السنية، صاحب الرأي والقياس والفتاوى في الفقه، توفي أبو حنيفة في بغداد سنة ١٥٠هـ.

نشأ أبو حنيفة في الكوفة في عهد الحجاج بن يوسف، ورأى حكمه القاسي، مات الحجاج وعمر أبو حنيفة خمسة عشر عاما، وكان يعمل في أول أمره رجلاً يتعاطى التجارة وصناعة الخز ويبيعه في الأسواق، ثم ارشده الشعبي لطلب العلم فاتجه للكلام ثم اتصل حماد بن أبي سليمان، والذي ساعده على ذلك البيئة الفكرية التي عاش فيها وترعرع، اذ كانت الكوفة ـ كما ذكرنا سابقاً ـ احدى مدن العراق العظيمة التي نشأت بها حلقات العلم، فقد كانت ملتقى الأفكار وصعيدا لتلاقحها حيث كانت الأهواء المتضادة والآراء المتضاربة في السياسة والعلم وأصول العقائد التي كانت تدعو يومئذ إلى الدهشة والإمعان.

تتلمذ أبو حنيفة على يد الإمام الصادق عليه السلام وأخذه عن الصادق عليه السلام معروف و كان يفتخر بين اهل السنة ويقول بأفصح لسان: «لولا السنتان لهلك النعمان» يريد السنتين اللتين صحب فيها ـ لأخذ العلم ـ الإمام جعفر الصادق عليه السلام(٤٩).

لقد كان أبو حنيفة حريصا على طلب العلم، وكان يختلف على الإمام الصادق عليه السلام ويسأله عن كثير من المسائل ،ولا يخاطبه إلاّ بقوله (جعلت فداك يا ابن رسول الله)، وعُرِف بقدرته على المناظرة وذكائه ونباهته، روى عن الإمام الصادق عليه السلام وكان عليه السلام ينهاه عن القياس، ويشدد عليه ويقول "بلغني انك تقيس الدين برأيك، لا تفعل فان أول من قاس إبليس" ولكونه عُرف بالقياس فقد نقم عليه علماء عصره وشددوا عليه فلم يخضع لواحد منهم إلاّ للإمام الصادق عليه السلام كما يستدل من قوله المشهور "لولا السنتان لهلك النعمان"(٥٠).

مناظراته مع الإمام الصادق عليه السلام:

لقوته في المناظرة انتدبه المنصور إلى مهمة عجزت قوته عن دفعها، وهي مسألة

انتشار ذكر الإمام الصادق عليه السلام في البلدان، فكانت تقرع سمعه أصوات شيوخ الكوفة، بكلمة يفقد عندها اتزانه، وهي قولهم حدثني جعفر بن محمد، لذلك اضطر إلى جلب الإمام من المدينة إلى الكوفة ليفتك به، وأراد من أبي حنيفة ان يهيئ من مهمات المسائل فيسأل الإمام بها في مجلس عام عسى ان ينال من الإمام الصادق عليه السلام، وفاته ما للإمام من مكانة علمية(٨١).

ذكر أبو القاسم البغار في مسند أبي حنيفة: قال الحسن بن زياد: سمعت أبا حنيفة وقد سئل: من أفقه من رأيت؟ قال: جعفر بن محمد، لما أقدمه المنصور بعث إلي فقال: يا أبا حنيفة ان الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد فهيئ لي من مسائلك الشداد، فهيأت له أربعين مسألة، ثم بعث إلي أبو جعفر وهو بالحيرة فأتيته. فدخلت عليه، وجعفر جالس عن يمينه، فلما بصرت به، دخلني من الهيبة لجعفر ما لم يدخلني لأبي جعفر، فسلمت عليه، فأومأ إلي فجلست، ثم التفت إليه فقال: يا أبا عبد الله هذا أبو حنيفة. قال: نعم اعرفه، ثم التفت إلي فقال: يا أبا حنيفة ألق على أبي عبد الله من مسائلك فجعلت القي عليه فيجيبني فيقول: أنتم تقولون كذا، وأهل المدينة يقولون كذا، ونحن نقول كذا، فربما تابعنا وربما تابعهم، وربما خالفنا جميعا حتى اتيت على الأربعين مسألة فما أخل منها بشيء. ثم قال أبو حنيفة: أليس أن أعلم الناس اعلمهم باختلاف الناس(٥٢).

وكانت له مناظرة في القياس مع الامام الصادق عليه السلام: عن ابن شبرمة قال: دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد عليه السلام فقال لأبي حنيفة: (اتق الله ولا تقس الدين برأيك، فإن أول من قاس إبليس، أمره الله عز وجل بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، ثم قال: أتحسن أن تقيس رأسك من بدنك ؟ قال: لا، قال جعفر عليه السلام: فأخبرني لأي شيء جعل الله الملوحة في العينين والمرارة في الأذنين والماء المنتن في المنخرين والعذوبة في الشفتين، قال: لا أدري، قال جعفر عليه السلام لان الله تبارك وتعالى خلق العينين فجعلهما شحمتين وجعل الملوحة فيهما مناً منه على

ابن آدم، ولولا ذلك لذابتا وجعل الأذنين مرّتين ولولا ذلك لهجمت الدواب وأكلت دماغه، وجعل الماء في المنخرين ليصعد منه النفس وينزل، ويجد منه الريح الطيبة من الخبيثة، وجعل العذوبة في الشفتين ليجد ابن آدم لذة مطعمه ومشربه، ثم قال جعفرعليه السلام لأبي حنيفة: أخبرني عن كلمة أولها شرك وآخرها إيمان ؟ قال لا أدري، قال هي كلمة: لا إله إلا الله، لو قال لا إله: كان شركاً، ولو قال: إلا الله كان إيماناً، ثم قال جعفر عليه السلام : ويحك أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا ؟ قال قتل النفس، قال فإن الله عز وجل قد قبل في قتل النفس شاهدين ولم يقبل في الزنا إلا أربعة، ثم قال عليه السلام : أيهما أعظم الصلاة أم الصوم قال الصلاة، قال فما بال الحائض تقضي الصيام ولا تقضي الصلاة فكيف يقوم لك القياس، فاتق الله ولا تقس) (٥٣). ويُذكر أن أبا حنيفة ترك القياس بعد مناظراته مع الإمام الصادق عليه السلام إلاّ أنّ مدرسته ظلت تأخذ به(٥٤).

- **ثانيا :- مالك بن انس:**

مالك بن أنس بن مالك الأصبحي المتولد عام ٩٣ هـ بالمدينة ووالده غير أنس الصحابي المعروف، وتوفي عام ١٧٩، عاش ردحا من عمره في دولة الأمويين، واستمر به الشوط إلى دولة العباسيين. تفقه على الإمام جعفر الصادق عليه السلام وربيعة الرأي التابعي وسمع الحديث من نافع مولى ابن عمر والزهري. وأشهر تلاميذه الشافعي، بزغ نجمه في زمن المنصور، وقد ألح عليه المنصور أن يكون مفتي الدولة وقد ضمن له حمل الرعية على آرائه الفقهية، ولعل ذلك كان من المنصور حدا من تمادي انتشار مدرسة الإمام الصادق عليه السلام(٥٥).

ويذكر عن مالك بن أنس انه قال: جعفر بن محمد اختلفت إليه زمانا فما كنت أراه إلا على إحدى ثلاث خصال: إما مصل، وإما صائم، وإما يقرأ القرآن، وما رأت عين ،ولا سمعت أذن، ولا خطر على قلب بشر أفضل من جعفر بن محمد الصادق علما وعبادة وورعا(٥٦).

كان مالك ممن انضم إلى جانب العلويين، واخذ العلم عن الإمام الصادقعليه السلام ، واظهر القول بجواز خروج محمد النفس الزكية(٥٧).

وعن الصدوق عن مالك بن أنس فقيه المدينة، قال: كنت أدخل على الصادق جعفر بن محمد عليه السلام فيقدم لي مخدة ويعرف لي قدرا، ويقول: مالك إني كنت أحبك، فكنت أُسَر بذلك وأحمد الله عليه، وكان عليه السلام رجلا لا يخلو من إحدى ثلاث خصال: إما صائما، وإما قائما، وإما ذاكرا، وكان من عظماء العباد، وأكابر الزهاد، والذين يخشون الله عز وجل، وكان كثير الحديث، طيب المجالسة، كثير الفوائد فإذا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله، اخضر مرة واصفر أخرى حتى ينكره من كان يعرفه. ولقد حججت معه سنة، فلما استوت به راحلته عند الإحرام كان كلما همّ بالتلبية انقطع الصوت في حلقه وكاد أن يخر من راحلته، فقلت: قل يا ابن رسول الله، ولابد لك من أن تقول، فقال عليه السلام : يا ابن أبي عامر كيف أجسر أن أقول: (لبيك اللهم لبيك)، وأخشى أن يقول عز وجل [لي]: (لا لبيك ولا سعديك) (٥٨).

- **ثالثا :- روح بن القاسم :**

من أعلام العامة(٥٩)ذكره الشيخ في رجاله في أصحاب الصادق ع(٦٠). وفي التعليقة قال الحافظ حدّث عن جعفر يعني الصادق عليه السلام من الأئمة الأعلام روح بن القاسم(٦١).

وثقه أبو حاتم وغيره. ظهر له مائة وخمسون حديثاً، وإنما طلب العلم وهو كبير. قال نصر بن المغيرة: قال سفيان: لم أر أحداً طلب الحديث وهو مسن أحفظ من روح بن القاسم(٦٢).

- **رابعا :- سفيان الثوري:**

سفيان بن سعيد بن مسروق، أبو عبد الله الثوري: من أهل الكوفة ولد في خلافة سليمان بن عبد الملك(٦٣).

نسبه على ما ذكر ابن سعد(٦٤) وابن حزم(٦٥) والقلقشندي(٦٦)، سفيان بن سعيد بن مسروق بن رافع بن عبد الله بن موهبة بن أبي بن عبد الله بن منقذ بن نصر بن الحارث بن ثعلبة بن عامر بن ملكان بن ثور بن عبد مناة بن أد بن طابخة بن الياس بن مضر بن نزار. احد الأئمة المجتهدين في الكوفة ولد بها سنة (٩٥هـ) وتوفي سنة (١٦١هـ)(٦٧)، فكانت الكوفة مسقط رأسه، وكانت حينذاك من اهم مراكز العلوم الشرعية في الحديث والفقه، وكان بيته أيضا بيت وجاهه ووقوف في الحديث(٦٨)، له من الكتب الجامع الكبير والجامع الصغير والفرائض(٦٩)، وعده الشيخ الطوسي من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام(٧٠).

ومما يروى عن ملاقاته للإمام الصادق عليه السلام، عن محمد بن مسعود، قال: حدثني الحسين بن اشكيب قال: حدثني الحسن بن الحسين المروزي عن يونس بن عبد الرحمن عن احمد بن عمر قال: سمعت بعض أصحاب أبي عبدالله عليه السلام يحدث ان سفيان الثوري دخل على أبي عبد الله عليه السلام وعليه ثياب جياد فقال: يا أبا عبد الله ان آبائك لم يكونوا يلبسون مثل هذه الثياب! فقال عليه السلام: آبائي عليهم السلام كانوا في زمان مقفر مقتر، وهذا زمان قد أرخت الدنيا عزاليها فأحقّ أهلها بها أبرارهم(٧١).

والواقع أنّ بعض الرجاليين اختلف فيه، ووضع العلامة الحلي القول الفصل فيه فقال: (ليس من أصحابنا) (٧٢) وكذلك الحال عند ابن داود في رجاله(٧٣).

روى عن جعفر بن محمد(٧٤)، وروى حنان عن معاوية بن طريف عنه. الكافي: الجزء ٧، كتاب الحدود ٣، (باب حد من سرق حرا فباعه) (٧٥).

- **خامسا: - سفيان بن عيينة:**

هو أبو محمد سفيان بن عيينة بن أبي عمران، الكوفي من تابعي التابعين، كان جده أبو عمران من عمال خالد بن عبد الله القسري(٧٦)، قال فيه النجاشي (سفيان بن عيينة بن أبي عمران الهلالي كان جده أبو عمران عاملا من عمال خالد القسري. له

نسخة عن جعفر بن محمد عليه السلام[٧٧]. عدّه البرقي من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام[٧٨]، وكذلك الشيخ الطوسي[٧٩]، وقال فيه العلامة بانه ليس من اصحابنا ولا من اعدائنا[٨٠]، توفي سنة (١٩٨ هـ)[٨١].

ومما يروى عن ملاقاته الإمام الصادق عليه السلام، ما جاء عن الإمام الرضا عليه السلام ان سفيان بن عيينة لقي الإمام أبا عبدالله ـ فقال: يا أبا عبد الله إلى متى هذه التقية وقد بلغت هذا السن ؟ فقال عليه السلام: (والذي بعث محمداً ص بالحق لو ان رجلاً صلى ما بين الركن والمقام عمره ثم لقي الله بغير ولايتنا اهل البيت لقي الله بميتة جاهلية)[٨٢].

- **سادساً: شعبة بن الحجاج:**

شعبة بن الحجاج – أبو الورد العتكي مولاهم، واسطي، سكن البصرة، يكنى أبا بسطام، أول من فتش بالعراق عن أمر المحدثين، وجانب الضعفاء والمتروكين، وعده من رجال الشيعة جماعة من جهابذة أهل السنة، كابن قتيبة في معارفه والشهرستاني في الملل والنحل واحتج به أصحاب الصحاح الستة وغيرهم، حديثه ثابت في صحيحي البخاري ومسلم عن كل من أبي إسحاق السبيعي، وإسماعيل بن أبي خالد، ومنصور، والأعمش، وغير واحد، روى عنه كلّ من البخاري ومسلم محمد بن جعفر، ويحيى بن سعيد القطان، وعثمان بن جبلة، وغير واحد. كان مولده سنة ثلاث وثمانين، ومات سنة ستين ومئة[٨٣] عدّه الطوسي في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام فقال: (شعبة بن الحجاج ابن الوارد، أبو بسطام الأزدي العتكي الواسطي، أسند عنه)[٨٤].

وعده التفرشي: من أصحاب الصادق عليه السلام[٨٥]، وقال البهبهاني في تعليقته: (شعبة بن الحجّاج: قال الحافظ أبو نعيم حدث عن جعفر عليه السلام يعنى الصادق عليه السلام من الأئمة الأعلام شعبة بن الحجّاج فتأمّل)[٨٦]. وقال السيد الخوئي (قد): شعبة بن الحجاج :ابن الورد أبو بسطام الأزدي العتكي الواسطي: أسند عنه، من أصحاب

الصادق عليه السلام (٨٧)، وكان من جملة من دون الحديث في القرن الثاني الهجري(٨٨).

وفي الختام يرى البحث ان هذه التلمذة تؤكد التلاقح الفكري والعلمي بين المدرستين والانفتاح على المدرسة السنية من قبل المدرسة الامامية، كما يرى البحث أنّ في ذلك دحضاً لكل من قال بان مدرسة الكوفة مدرسة راي وقياس لا مدرسة أخبار. فإنّ استعراض أساطين مدرسة الرأي كانوا في تلقيهم للأخبار ليس له نظير.

* هوامش البحث *

١- الدكتور مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها:١٢٩ + الدكتورة خديجة الحديثي، المدارس النحوية:١٦.

٢- الصحاح :الجوهري: ٤ / ١٤٢٤ ، لسان العرب: ابن منظور :٩ / ٣١١ ، مختار الصحاح: الرازي: مادة كوف

٣- تاج العروس: الزبيدي ٦ / ٢٤٠ ، المصباح المنير: الفيومي: ١/ ١٥٠

٤- ظ: لسان العرب: ٩: ٣١١

٥- ظ: الصحاح: ٤ / ١٤٢٤

٦- ظ: أمير المؤمنين عليه السلام والستراتيجة الأمنية أبان حكومته: عبد الرسول الغفاري: ٢٠

٧- ظ: معجم البلدان: ياقوت الحموي: ٤ / ٤٩٠

٨- ظ: دراسات في المدن العربية الإسلامية: عبد الجبار ناجي: ١٠٢

٩- معجم البلدان: ٤٩٠

١٠- المصدر نفسه: ٤٩١

١١- ظ: مسجد الكوفة أهزوجة الحق: مجاهد منعثر منشد: ٢٣

١٢- من لايحضره الفقيه: الصدوق: ١/ ٢٣١ ، وسائل الشيعة: الحر ألعاملي: ٥ / ٢٥٧ ، جامع أحاديث الشيعة: البرجوردي: ٥ / ٢٩٢

١٣- بحار الأنوار: ألمجلسي: ١١/ ١٤٩ ،و٩٧ / ٢٣٢ ، تفسير العياشي: ١ / ٢٥٧ ، جامع أحاديث الشيعة: البرجوردي: ٥/ ٢٩٢ ، تاريخ الكوفة: ألبراقي: ٦٤

١٤- ظ: مسجد الكوفة أهزوجة الحق: ٤٩

١٥- ظ: الفراهيدي: معجم العين: ٦ / ٤٩ ، معجم مقاييس اللغة: ابن فارس: مادة سجدة ، القاموس المحيط: ١ / ٣٠٠ ،لسان العرب: ٣ / ٢٥٤ ، مجمع البحرين: الطريحي: مادة سجد.

١٦- ظ: المرجع في تدريس علوم الشريعة: عبد الرحمن صالح عبد الله: ٦٧

١٧- ظ: المصدر نفسه: ٧٧

١٨- المساجد في الإسلام: الأستاذ طه الولي: ١٣٧

١٩- ظ: المصدر نفسه: ١٣٧

٢٠- سورة التوبة / آية ١٧

٢١- سورة التوبة / آية ١٨

٢٢- الجن / آية ١٨

٢٣- مستدرك الوسائل: ميرزا ألنوري: ٢ / ٥٣٢

٢٤- سورة التوبة / آية ١٠٨

٢٥- ظ: العتبات المقدسة في الكوفة: محمد سعيد ألطريحي: ٦

٢٦- تاريخ الكوفة :البراقي: ٧٨

٢٧- ظ: من لا يحضره الفقيه: الصدوق: ١ / ٢٢٩

٢٨- سورة التين: آية ١ – ٣

٢٩- كتاب الخصال: الصدوق: ٢٢٥

٣٠- سورة المؤمنون / آية ٥٠

٣١- تفسير القمي: علي بن إبراهيم: ٢ / ٩٢

٣٢- معجم البلدان: الحموي: ٤ / ٤٩١

٣٣- ظ :مساجد الكوفة: الجبوري: ٢٦ ، مسجد الكوفة أهزوجة الحق: ٢٢

٣٤- من لا يحضره الفقيه: ١ / ٢٣٢ ، وسائل الشيعة: ٣ / ٥٢٦

٣٥- ظ: دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: حسن الأمين: ١٠ / ٣٧

٣٦- المصدر نفسه: ١٠ / ٣٨

٣٧- حلية الأولياء: الأصفهاني: ١ / ٢٧٠

٣٨- ظ:الطبقات الكبرى: ابن سعد: ٦ / ١٤

٣٩- ظ: المسجد الجامع في الكوفة التاريخ الهوية والدور الكبير: السيد عبد الأمير المؤمن: ١٥٣



٤٠- حلية الأولياء: أبو نعيم الاصفهاني: ١ / ٣٣٩

٤١- ظ: المسجد الجامع في الكوفة التاريخ الهوية والدور الكبير: السيد عبد الأمير المؤمن: ١٥٤

٤٢- المصدر نفسه: ١٥٧

٤٣- ظ: الإمام زين العابدين: د محمد حسين الصغير: ٣٠ + ظ: الإمام الصادق ع: د محمد حسين الصغير ٢٤ + ظ: مدرسة الكوفة الحديثية في القرنين الاول والثاني الهجريين: د هناء حسين علوان ٨٠ .

٤٤- ظ: الامام الصادق ع: ٢٦ + مدرسة الكوفة الحديثية: ٨٠

٤٥- ظ: المسجد الجامع في الكوفة التاريخ الهوية والدور الكبير: السيد عبد الأمير المؤمن: ١٥٩

٤٦- ظ: الامام الصادق ع: محمد حسن المظفر: ٢ / ١٣٣ + ظ: مدرسة الكوفة الحديثية: ٨٥

٤٧- جامع المقاصد: المحقق الكركي :١ / مقدمة التحقيق + الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة: اسد حيدر: ١ / ٢٩٨

*- حماد بن أبي سليمان الأشعري، مولى أبي موسى، تابعي كوفي (ظ:رجال الطوسي: ١٨٦).

٤٨- أستاذ أبي حنيفة، من أصحاب الصادق عليه السلام ، (ظ:المفيد من معجم رجال الحديث١٩٣).

**- إبراهيم بن يزيد النخعي الكوفي، يكنى أبا عمران، مات سنة ست وتسعين، مولى وكان أعور(رجال الطوسي: ١١٠) ،إبراهيم بن يزيد النخعي من علماء العامة وفقهائهم (مستدركات علم الرجال: الشاهرودي : ١ / ٢١٩)

٤٩- ظ: الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة: حيدر أسد: ١ / ٣٢٠–٣٢١

٥٠- ظ: الخلاف: الشيخ الطوسي: ١/ ٣٣ + ظ: جامع المقاصد: المحقق الكركي: ١/ ٢١مقدمة التحقيق + ظ: المراجعات: عبد الحسين شرف الدين: ١٥ + ظ:الامام الصادق ع: محمد حسن المظفر: ٢ / ١٣٣+ ظ: الكليني والكافي: عبد الرسول الغفاري: ٧٣

٥١- ظ: الامام الصادق والمذاهب الاربعة: حيدر أسد: ٤ / ١٤٣ – ١٤٤

٥٢- ظ: المصدر نفسه: ٤ / ٣٣٣

٥٣- بحار الانوار: المجلسي: ٤٧ / ٢١٧ –٢١٨ + الامام الصادق عليه السلام والمذاهب الاربعة: أسد حيدر: ٤ / ٣٣٥ + الائمة الاثني عشر: جعفر سبحاني: ١١٣

٥٤- علل الشرايع: الشيخ الصدوق: ١ / ٨٧ + الفصول المهمة في اصول الائمة: الحر العاملي: ٣ / ٢٣٥ + بحار الانوار: ٢ / ٢٩٢ + حلية الالياء: ابو نعيم الاصفهاني: ٣ / ١٩٧

٥٥- الامام الصادق والمذاهب الاربعة: أسد حيدر: ٤ / ١٤٤

٥٦- جامع المقاصد: المحقق الكركي: ١/ ١٩

٥٧- اضواء على عقائد الامامية: الشيخ جعفر السبحاني: ١٧٨
٥٨- الامام الصادق عليه السلام والمذاهب الاربعة: اسد حيدر: ١ / ١٧٣
٥٩- الانوار البهية: الشيخ عباس القمي: ١٥٨
٦٠- مستدركات علم الرجال :الشيخ علي النموازي الشاهرودي: ٣/ ٤٠٩
٦١- رجال الطوسي: الطوسي: ٢٠٤ + نقد الرجال : التفرشي: ٢ / ٢٤٨
٦٢- اعيان الشيعة: السيد محسن الامين: ٧ / ٣٧
٦٣- تاريخ الاسلام: الذهبي: ٩ / ١٣٤
٦٤- الطبقات: ابن سعد: ٦/ ٢٥٧ + ظ: تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي: ٩ / ١٥٤
٦٥- الطبقات: ابن سعد: ٦ / ٢٥٧
٦٦- جمهرة النسب: ابن حزم: ٦٣
٦٧- نهاية الارب: القلقشندي: ١-٢
٦٨- ظ: ابن حجر: تهذيب التهذيب: ٤ / ١١٤
٦٩- تفسير الثوري: سفيان الثوري: ١٠
٧٠- رجال الكشي: الكشي: ٣٩٢ + الفهرست ابن النديم ٢٢٦ + رجال الطوسي: الطوسي: ٢١٢
٧١- رجال الطوسي: ٢٢٠
٧٢- رجال الكشي: الكشي: ٤٥٧
٧٣- خلاصة الاقوال: العلامة الحلي: ٢٥٦
٧٤- الرجال: ابن داود: ٢٤٨
٧٥- معجم رجال الحديث: السيد الخوئي (قد): ٩ / ١٦٩
٧٦- الكافي: الشيخ الكليني: ٧ / كتاب الحدود ٣، ح١
٧٧- ظ: الكنى والالقاب: عباس القمي: ١ / ٧٣
٧٨- رجال النجاشي: النجاشي: ١٩٠
٧٩- رجال البرقي: البرقي: ٤١
٨٠- رجال الطوسي: ٢٢٠
٨١- خلاصة الاقوال: العلامة الحلي: ٢٤٨
٨٢- تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي: ٩ / ١٧٤ + تهذيب التهذيب: ابن حجر: ٤ / ١٠٤ + التحرير الطاووسي: الشيخ حسن صاحب المعالم: ٢٠

٨٣- رجال الكشي: ٤٥٥

٨٤- المراجعات: عبد الحسين شرف الدين: ١٣٧

٨٥- رجال الشيخ الطوسي :٢٢٤

٨٦- نقد الرجال: التفرشي: ٢ / ٣٩٥

٨٧- تعليقة على منهج المقال: محمد باقر الوحيد البهبهاني: ٢٠٢

٨٨- معجم رجال الحديث: السيد الخوئي: ١٠ / ٣٠

٨٩- وسائل الشيعة: الحر العاملي: مقدمة التحقيق: ١ / ٥٠

* المصادر والمراجع *

خير ما نبتدئ به القرآن الكريم

١- الأئمةالاثناعشر. دراسة موجزة عن شخصيتهم وحياتهم عليهم السلام تأليف: جعفر السبحاني (د.ت).

٢- اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي: لشيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي (قده) تصحيح وتعليق المعلم الثالث ميرداماد الاستربادي: تحقيق السيد مهدي الرجائي مؤسسة آل البيت عليهم السلام نشر: مؤسسةآل البيت عليهم السلام، طبع: مطبعة بعثت – قم، تاريخ الطبع: ١٤٠٤ هـ.

٣- أصول الكافي: تأليف: ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بنيعقوب بن إسحاق الكليني الرازي رحمه الله المتوفى سنة ٣٢٨ / ٣٢٩ هـ، مع تعليقات نافعة مأخوذة من عدة شروح صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، نهض بمشروعه الشيخ محمد الآخوندي: الناشر دارالكتب الإسلامية: مرتضى آخوندي – تهران – بازار سلطاني، الطبعة الثالثة (١٣٨٨هـ).

٤- أعيان الشيعة: الإمام السيد محسن الأمين: حققه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات – بيروت.

٥- الإمام جعفر الصادق عليه السلام زعيم مدرسة اهل البيت: د. محمد حسين علي الصغير: مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر: الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ–٢٠٠٤م.

٦- الإمام الصادق عليه السلام والمذاهب الأربعة: أسد حيدر: الناشر دارالكتاب العربي ط٢، ١٩٦٩.

٧- أمير المؤمنين الستراتيجية الأمنية أبان حكومته: : عبدالرسول الغفاري: الغلاف نجاح الدجيلي، الإخراج الفني: ميثم بحر، الطبعة الأولى: الناشر: أمانة مسجد الكوفة والمزارات الملحقة به.

٨- الأنوار البهية: تأليف: المحدث الخبير الشيخ عباس القمي: الموضوع: تاريخ تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي: الطبعة: الأولى، التاريخ ١٤١٧ هـ. ق، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٩- بحار الأنوار: المجلسي، محمد بن باقر بن محمد تقي، الطباعة والنشر مؤسسة الوفاء ،الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

١٠- تاج العروس: الزبيدي، محب الدين: تحقيق علي شيري، سنة الطبع ١٩٩٤م طبع ونشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

١١- تاريخ بغداد أو مدينة السلام: تأليف: الإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المتوفى سنة ٤٦٣ ، دراسة وتحقيق مصطفى عبدالقادر عطا دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

١٢- تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام: للحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ: تحقيق الدكتور عمر عبدالسلام تدمري، أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة اللبنانية عضو الهيئة الاستشارية للمنشورات التاريخية في اتحاد المؤرخين العرب: الناشر دارالكتاب العربي، جميع الحقوق محفوظة لدار الكتاب العربي بيروت – الطبعة الثانية.

١٣- تاريخ الكوفة: للمؤرخ الشهير السيد حسين بن السيد احمد البراقي النجفي: (ت١٣٣٢هـ): تحقيق ماجد احمد العطية: استدراك السيد محمد صادق آل بحر العلوم: انتشارات، المكتبة الحيدرية، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٤- تفسير سفيان الثوري: للإمام أبي عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق: الثوري الكوفي المتوفى سنة ١٦١ هـ - ٧٧٧ م. رواية أبي جعفر محمد عن أبي حذيفة النهدي عنه، صححه ورتبه وعلق عليه، راجع النسخة وضبط أعلامها، لجنة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٥- تفسير العياشي :العياشي، أبو الخضر محمد بن مسعود الكوفي (ت ٣٢٠هـ) نشر المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

١٦- تفسير القمي: لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي (رحمه الله) (من أعلام قرني ٣-٤ هـ) صححه وعلق عليه وقدم له حجة الإسلام العلامة السيد طيب الموسوي الجزائر، منشورات مكتبة الهدى.

١٧- تهذيب التهذيب: للإمام الحافظ شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٥٢٨ هـ، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ مدار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٨- جامع أحاديث الشيعة: أغا حسين الطباطبائي البرجوردي، طبع الكتاب بأمر آية الله

العظمى مرجع المسلمين زعيم الحوزة العلمية، على نفقة الحاج أسد الله الاصفهاني، المطبعة العلمية – قم، ١٤٠٠ هـ،ق.

١٩- جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن طرق الرواة: الاردبيلي :محمد بن علي (ت١١٠١هـ).

٢٠- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم الأصفهاني: تحقيق، مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٢م الطبعة الثانية.

٢١- الخصال: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه ألقمي: (ت ٣٨١هـ)، سنة الطبع ١٤٠٣هـ ، الناشر جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة دائرة المعارف الإسلامية.

٢٢- خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: تأليف العلامة الحلي أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، ٦٤٨ – ٧٢٦ ه، مؤسسة نشر الفقاهة.

٢٣- الخلاف: المؤلف: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: التحقيق: جماعة من المحققين، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة – التاريخ: جماديالآخرة ١٤٠٧ ه.

٢٤- دائرة المعارف الإسلامية الشيعية: حسن الأمين: دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٠م.

٢٥- الرجال: لتقى الدين الحسن بن علي بن داود الحلي المولود سنة ٦٤٧ ه والمتوفى بعد سنة ٧٠٧ ه، حققه وقدم له العلامة السيد محمد صادق آل بحر العلوم قدس سره، منشورات، المطبعة الحيدرية – النجف، ١٣٩٢ ه – ١٩٧٢م.

٢٦- رجال الطوسي: تأليف شيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسي (قده) (٤٦٠ – ٣٨٥ ه) تحقية جواد الفيومي الأصفهاني: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.

٢٧- رجال النجاشي: الشيخ الجليل أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي (٣٧٢ – ٤٥٠هـ) مؤسسة النشر الإسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة (إيران).

٢٨- الصحاح :الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق احمد بن عبد الغفور عطارد، دار العلم للملايين الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ ه/ ١٩٧٨م.

٢٩- الطبقات الكبرى: ابن سعد: محمد بن سعد (ت٢٣٠هـ)، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

٣٠- العتبات المقدسة في الكوفة: محمد سعيد الطريحي :المجمع العلمي الفاطمي – أكاديمية الكوفة، هولندا ٢٠١٠م الطبعة الثالثة.

٣١- علل الشرايع: للشيخ الصدوق: تأليف: الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ره)، المتوفى سنة ٣٨١ ه، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها

في النجف - ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦م.
٣٢- الفصول المهمة في أصول الأئمة: المؤلف: محمد بن الحسن الحر العاملي: تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني: الناشر: مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا (ع)، تاريخ النشر: الأولى - ١٤١٨هـ. ق. (١٣٧٦هـ.ش) صف الحروف والإخراج: مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا (ع) الفلم والألواح الحساسة: مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا (ع)، المطبعة: نگين قم.
٣٣- الفهرست للنديم: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحق المعروف بالوراق تحقيق: رضا - تجدد، حقوق الطبع محفوظة للمحقق.
٣٤- الكنى والألقاب: تأليف المحقق الشهير والمؤرخ الكبير الشيخ عباس القمي، تقديم محمد هادي الأميني.
٣٥- الكليني والكافي: تأليف: الدكتورالشيخ عبدالرسول عبدالحسن الغفار، الموضوع: تاريخ وسيرة: طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، عدد الأجزاء: جزء واحد: الطبعة: الأولى التاريخ: ١٤١٦ هـ. ق، مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٣٦- لسان العرب: جمال الدين ابن منظور: سنة الطبع ١٤٠٥هـ، الناشر أدب الحوزة قم - إيران
٣٧- مجمع البحرين: الشيخ عبد المولى الطريحي، تحقيق السيد احمد الحسيني، الطبعة الثانية، سنة الطبع ١٤٠٨هـ، الناشر: مكتب نشر الثقافة الإسلامية.
٣٨- مختار الصحاح :الرازي، محمد بن أبي بكر (ت٦٦٦هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١ هـ/ ١٩٨١م.
٣٩- مدرسة الكوفة الحديثية في القرنين الأول والثاني الهجريين: هناء حسين علوان: الناشر العتبة العلوية المقدسة، الاخراج الفني محمد حمدان، سنة الطبع ،١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
٤٠- المراجعات: بقلم الإمام عبدالحسين شرف الدين الموسوي قدس الله سره: تحقيق وتعليق: حسين الراضي، الطبعة الأولى في بغداد سنة ١٣٩٩ هـ. ترجم مع التتمة إلى اللغة الانكليزية. الطبعة الثانية - بيروت ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م، طبع على نفقة الجمعية الإسلامية.
٤١- المرجع في تدريس علوم الشريعة: عبدالرحمن صالح عبدالله: الأردن الطبعة الأولى ١٩٩٩م المساجد في الإسلام: طه الولي: دار العلم للملايين، بيروت١٩٨٨م الطبعة الأولى.
٤٢- المساجد في الإسلام: الشيخ طه الولي: دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨م.
٤٣- مستدرك الوسائل: النوري، حسين: نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث سنة الطبع، ١٤٠٨هـ.
٤٤- المسجد الجامع في الكوفة التاريخ والهوية والدور الكبير: السيد عبد الأمير المؤمن: الطبعة الأولى الناشر أمانة مسجد الكوفة والمزارات الملحقة به، سنة الطبع ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.
٤٥- مسجد الكوفة أهزوجة الحق: مجاهد منعثر منشد: الطبعة الأولى الناشر أمانة مسجد الكوفة

والمزارات الملحقة به، سنة الطبع ١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م.

٤٦- المصباح المنير: الفيومي، احمد بن محمد (ت٧٧٠هـ) تصحيح مصطفى السقا، مطبعة البابي الحلبي، مصر.

٤٧- معجم البلدان: للشيخ الإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي: دار صادر بيروت لبنان.

٤٨- معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة: للإمام الأكبر زعيم الحوزات العلمية السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي قدس سره الشريف، الكتاب الأول، الطبعة الخامسة طبعة منقحة ومزيدة، السنة ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م مقدمةالطبعةالأولى.

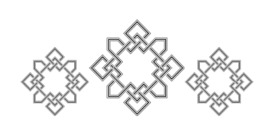
٤٩- معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، أبو الحسين احمد (٣٩٥هـ) تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر- بيروت ،١٣٩٩ه – ١٩٧٩م.

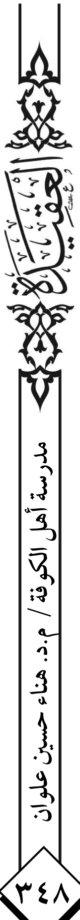
٥٠- معجم العين: للخليل بن احمد الفراهيدي، (ت١٧٥ هـ) تحقيق د.مهدي المخزومي، د.إبراهيم السامرائي، مطبعة أسوة، طهران، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.

٥١- من لا يحضره الفقيه: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي (ت ٣٨١ه) تحقيق وتعليق علي اكبر الغفاري: الناشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم.

٥٢- نقدالرجال: المؤلف: السيد مصطفى التفريشي: تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة: الأولى - شوال ١٤١٨ هـ، المطبعة: ستارة – قم.

٥٣- وسائل الشيعة: محمد بن الحسن الحر العاملي: تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفة، الطبعة الثانية ١٤١٤ه المطبعة مهر – قم.







مدرسة الكوفة الكلامية

تأليف: أكبر أقوام الكرباسي
ترجمة: هاشم مرتضى

الخلاصة:

تحتلّ الكوفة مقاماً رفيعاً في تاريخ الكلام الإمامي ولها أهميتها الخاصّة، تكمن هذه الأهميّة في أنّ إعادة قراءة الفكر والمعرفة بهذه الحقبة من تاريخ الإماميّة، تسهم في بلورة أصالة الفكر الإمامي واستقلاله. بعض القراءة عن هذه الحقبة الزمنيّة تذهب إلى أنّه يعتمد على التعبّد العقدي المحض بمنأى عن أيّ تعقّل، بينما ترى بعض الدراسات اقتصار الجهد العقلاني لعلماء الإماميّة لفهم المعارف الدينيّة؛ على عدّة أشخاص أو على تيار محدود، لكنّ الواقع أنّ الإماميّة ـ في هذه الحقبة من تاريخها المعرفي ـ سجّلت لنفسها في صفات التاريخ كوكبة من العماء والمفكرين أنتجت موروثاً روائياً وكلاميّاً زاخراً رغم وجود تيارات مختلفة معرفيّة داخليّة؛ بحيث سبقت سائر التيارات الفكرية في العالم الإسلامي. انّ أتباع هذه التيارات الفكرية المعرفيّة حاولوا ـ كلٌّ بحسبه ـ إعطاء رؤية عقلائية عن المعارف. هذا الأمر كان بمحضر الإمام المعصوم عليه السلام وحظي بتأييده وهدايته. وقد أفل نجم هذه المدرسة قبل تكوين مدرسة بغداد الكلاميّة، وانتقل تراثها إلى قم وبغداد.

الكلمات المفتاحية:

الكلام الإمامي، مدرسة الكوفة الكلامية، المحدّثون المتكلّمون، المتكلّمون المحدّثون، الكلام التنظيري، الكلام المستند إلى النص، الغلاة، أهل التقصير.

تمهيد:

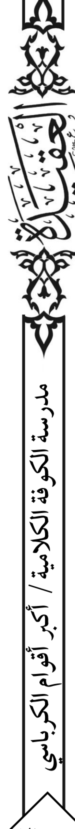
إنّ البحوث والدراسات المقدّمة من قبل بعض المؤلّفين حول تاريخ الكلام الإمامي، سبّبت ظهور نوعين من الإشكالات الرئيسية حول تاريخ الفكر الكلامي الإمامي. النوع الأوّل الإشكالات التي تستهدف الإصالة المعرفيّة لعقائد الإماميّة، حيث تحاول القول بأنّ البني الفكرية للإماميّة ليست لها جذور في المصادر الإسلامية الأصيلة. وأنّها مجموعة عقائد وآراء جديدة في التاريخ الإسلامي تولّدت جرّاء مؤثّرات خارجية وعوامل ثقافية واجتماعية خاصّة.

أمّا النوع الثاني فهي الإشكالات التي تتحدّى استقلاليّة الهوية التاريخية للكلام الإمامي واستمراريتها. بناء على هذا الرأي أنّ الكلام الإمامي لم يكن ـ تاريخياً ـ فكراً مستقلّاً ومستمراً، بل إنّه علم لم يكن فاقداً لأدبيات معرفية مستقلّة على طول التاريخ وأزمانه المختلفة فحسب، بل إنّه مدين لأدبيات وعلوم أخرى كالفكر الاعتزالي والفلسفة والمنطق.

فمن الواضح انّ هذه الرؤية الاصطباغيّة تتحدّى استقلالية هذا العلم أولاً، ولم تدع مجالاً لإحراز هوية تاريخيّة مستمرّة ثانياً[1].

إنّ الدراسات المقدّمة من قبل: المدرسي الطباطبائي، أمير معزي، كديفر، أو غيرهم أمثال: مادلونج، مكدرموت، اشميتكه، ولفسون، ينومن توحي كلّ واحدة منها إلى القرّاء نوعاً خاصّاً من تلك الإشكالات.

يبدو أنّ أهم منشأ لطرح هكذا استفهامات؛ يعود إلى نوعيّة التصوّر المقدّم من قبل هؤلاء المنظّرين عن فترة الحضور، الفترة التي وسمت من قبلهم بعصر الإيمان، العصر الذي تكوّنت فيه عقائد الإماميّة بالتعبّد المحض عن المعصوم وبمنأى عن التعقّل (أنظر: مدرسي ١٣٧٤: ٣١). هؤلاء المحقّقون، وبالاستناد إلى بعض التقارير[2]، غضّوا الطرف عن التنظير الفكري الإمامي الرفيع في الكوفة، وأعطوا



صورة نقلية بحتة عن الكوفة في القرن الثاني، كي يظهروا انّ الكوفيين تلقّوا معارفهم العقدية عن طريق المصادر الوحيانيّة فحسب.

مضافاً إلى هذا فإنّ الكلام الإمامي ـ في خضّم هذا التصوير التاريخي المزيّف ـ يُصاغ بعد فترة الحضور ومنذ ظهور المفكّرين العقليين أمثال بني نوبخت، الشيخ المفيد والسيد المرتضى. أما سائر المفكرين القدماء في عصر الحضور؛ أمثال: هشام بن الحكم، زرارة، هشام بن سالم، مؤمن الطاق و... يُعدّون أشخاصاً منفردين لم يكوّنوا منظومة كلاميّة للإمامية رغم جهودهم الشخصيّة في المجال الكلامي، وقد تمّ إلقاء هكذا تصوّر عن الفكر الكلامي الإمامي من قبل فإن أس وعلي سامي النشار (أنظر: فإن أس ٢٠٠٨، ج١، سامي النشار ٢٠٠٨). إنّ الصورة التاريخية المقدّمة من قبل هؤلاء لتاريخ الكلام الإمامي، وإن وُجد فيها تيار أو تيارات كلامية متعددة؛ لكنّه يعوزها الإصالة والاستقلالية، بل ربما تضرب البنى الفكرية لأصحابها جذورها خارج نطاق المتون الدينية.

في قبال هذا، يوجد رأي مناهض آخر، يعتمد على كم هائل من الشواهد والدلائل، يذهب إلى أنّ علماء الكوفة رغم تلقّيهم المعارف عن الأئمّة ، كانوا يتحلّون بحلية العقلانية والتبيين والفقد والتحليل وإبرام الآراء بشكل جيّد، وكان لهم منهج عقليّ في التنظير والتفكير. هذا الرأي يذهب إلى وجود مجموعة غنية من التنظير والتبيين والتحليل العقلي للعقائد في الكوفة أبّان القرن الثاني الهجري. يرى هذا النموذج انّ علماء الإمامية في الكوفة سعوا ـ في ظل التعاليم الوحيانية ـ إلى إعطاء فهم عقلاني عن بُنى المعارف الوحيانية والقيام بالدفاع عنها أمام الرأي الآخر. كما انّ هذا الرأي يشير أيضاً إلى انّ هذا الأمر كان بمرأى ومسمع المعصوم ومؤيّد من قبله. ولكنّ بما انّ منهج الأصحاب ونطاق عملهم لم يكن متساويّاً آنذاك، ظهرت جرّاء ذلك تيارات مختلفة ومتنوّعة في الكوفة.

بناءً على هذا، فإنّ تاريخ الكلام الإمامي الكوفي مدرسة تمتاز بمنهج ومحتوى خاصّ شرعت بالتنظير الكلامي قبل بغداد. انّ نقطة القوّة لهذه النظرية وما تمتاز به عن تلك الفرضية المنافسة، أنّها تقوم بتحليل الشواهد المخالفة ودراستها ـ المستندة من قبل أصحاب الفرضية الأولى ـ وهضمها. مضافاً إلى هذا انّ إثبات هذه النظرية يكون تحدّياً لكلا النوعين من الإشكالات السابقة، وهذا ما يدعو إلى مزيد الاهتمام بدراسة مدرسة الكوفة وتحليلها...

انّ تقابل هذين التصويرين عن الكوفة في القرن الثاني الهجري، يتبلور بشكل أكثر حينما نبيّن معنى «المدرسة» و«التيار» بشكل جيّد.

انّ اصطلاح «المدرسة» قد يطلق عند اعرب المعاصرين على تيار فكري خاصّ يشترك أصحابه في الأسى والمباني (انظر على سبيل المثال: العلامة العسكري، ١٤١٣). وهذا ما يقابله في اللغة الفارسية بـ«المكتب» أو «المذهب». لكن لهذا المصطلح معنى أعمّ يستعمل في اللغة العربية أيضاً. وهو المتداول في اللغة الفارسية والمقصود في البحث أيضاً ـ وهو انّ المدرسة تطلق على مجموعة من العلماء والمفكرين في حقل علمي خاصّ يقومون ـ بالتعامل مع بعضهم الآخر وحول محور بيئة جغرافية محدّدة ـ بالتنظير والانتاج العلمي الجديد (السبحاني ١٣٩٢). إنّ شمولية هذا المعنى الثاني للمدرسة يكمن في أنّنا قد نواجه في مدرسة واحدة أكثر من تيار علمي، والحال انّ المعنى الأول المدرسة كان يعادل التيار الواحد. انّ التنظير والانتاج العلمي وازدهار المباحثات والمبادلات الثقافية؛ سمات أخرى لمفهوم المدرسة طبقاً لهذا التعريف الثاني.

أمّا «التيار» فيطلق أيضاً على مجموعة تشترك بعضها مع بعض في اتجاهات فكرية متساوية، وتتحدّ بينهم شبكات الترابط والتواصل مع شعور بالتلاحم فيما بينهم. انّ التيارات ـ عموماً ـ تقاد من قبل أشخاص معينين كخليّة مركزية يحاولون

التواصل مع أعضاء جدد، وبناء منظومة معرفية من القيم والعقائد والمناهج وسبل الحياة؛ وإن كانت تتمايز عن ثقافة المجتمع التي نشأت فيه، لكنّها مرتبطة معه في الوقت نفسه (الطالقاني ١٣٨٢: ١٥ ـ ١٩).

يحاول هذا البحث إظهار أنّ للإمامية في الكوفة أبان القرن الثاني الهجري مدرسة كلامية ذات تيارات متعددة أصيلة، أنتجت تراثاً زاخراً، وقد اشتهرت بعض هذه التيارات ـ من هذه المدرسة ـ باتجاه كلامي مشهور منذ ذلك الحين، أما سائر التيارات وإن لم تشتهر بالصبغة الكلامية لكنّها خلّفت سلوكاً كلامياً واضحاً. هذه المدرسة إن لم نقل بسبقها الزمني على الكلام الاعتزالي، كانت على الأقل فعّالة في الوقت نفسه.

وعليه فهذا البحث ينظر إلى أصالة الكلام الإمامي من جهة، كما يسلّط الضوء على استقلاله عن سائر المكاتب الكلامية الأخرى كالمعتزلة.

تاريخ مدرسة كوفة الكلامية:

انّ للكوفة ومدرستها الكلامية موقعية خاصة في تاريخ الكلام الإمامي، حيث تراوح نشاطها بين أعوام ٨٠ إلى ١٨٠ هجري، إذ بدأت البوادر الأولى لها ويسعى الأصحاب للدفاع عن المعارف من أواخر مدّة إمامة الإمام السجاد عليه السلام ، وازدهرت في عصر الصادقين عليهما السلام واستمرت إلى أواخر إمامة الإمام الكاظم عليه السلام مقترنة باضطهاد هارون العباسي وظلمه للإمام وللشيعة.

انّ الأهمية الخاصّة لهذه المدرسة تكمن في بلورة المباحث العقدية والنظريّة بشكل صريح وواضح في الوسط العلمي، والحال انّ قبل هذه المدة ـ وفي المدينة المنوّرة ـ كانت قد شغلت النخب الفكرية للمجتمع جهدها الكلامي حول الأمور السياسية والاجتماعية، وكانت أغلب المسائل العقدية ـ كالإيمان والكفر، الجبر والاختيار ـ تطرح في ظل المباحث السياسية الاجتماعية[3].

هذا الأمر وإن وجد بشكل جليّ في الموروث المتبقّي من ذلك العهد[٤]، ولكن هذا لا يعني غياب المباحث العقدية عن الساحة قبل مدرسة الكوفة. إذ إنّ الجهد الفكري والعلمي للإمام السجاد عليه السلام والتيارات الفكرية المنسوبة إلى بيت الوحي (كمكتب محمد بن الحنفية الفكرية والعقدي) وكذلك ما ورد عن سائر أهل البيت عليهم السلام سيّما أميرالمؤمنين عليه السلام، وأيضاً الحضور الفكري والعقدي لأصحاب الأئمّة عليهم السلام في مدرسة المدينة، كلّها شواهد على حيويّة المباحث العقدية في المدينة آنذاك.

هذه الأرضية قد توسّعت رقعتها شيئاً فشيئاً جرّاء المواقف المعرفيّة للإمامية، الموقف والرؤية، التي كانت ترى في العقل الحجّية النهائية لتلقي الحقائق (الكليني ١٣٠٧: المقدّمة) ولكنّ مع هذا كانت ترى انّ العقل؛ للوصول إلى المعرفة بحاجة إلى إرشاد الوحي والأولياء الربانيّن، وأنّ العامل الوحيد للوصول إلى الحقيقة هو إرشاد الأولياء الربانييّن (المفيد ١٣٧٢: ٤٤ ـ ٤٥).

فمن الطبيعي انّ دور الإمام المعرفي هذا، أوجد مناخاً للجوء الأصحاب إلى كنف الإمام والتمسّك بأذياله في أدق المباني العقدية والاهتداء إلى الطريق المعرفي الصحيح من خلال هدايته وإرشاده. بناء على هذا المبنى كان يرجع شيعة الكوفة إلى أهل البيت في المدينة ويعرضون عليهم الأسئلة والمسائل العويصة. ثمّ بعدما ازدهرت مدرسة الكوفة وقوى فيها جانب التحليل لمسائل العقيدة، العقلي بلغ التنظير في إثراء التراث الكلامي عند الإمامية ذروته آنذاك.

علم الكلام في مدرسة الكوفة:

الكلام والفقه علمان اصطفا منذ البداية في قبال الآخر. كان الكلام يُطلق على العلم الذي يهتم بإثبات المفردات الدينية ـ سواء العقدية منها أو غير العقدية ـ، هذا المعنى لعلم الكلام استعت رقعته شيئاً فشيئاً بعد النصف الأول من القرن الثاني وأخذ

طابعاً عاماً.

وفي قباله كان للفقه أيضاً معنى أعمّ ممّا هو عليه اليوم، إذ كان يُطلق على أيّ نوع من الاستنباط والجهد العلمي لفهم المفردات الدينية: النظرية والعملية (انظر: الفارابي ١٩٣١: ٨٥ ـ ٨٦).

بناءً على هذه الرؤية كان الفقه بمثابة منطق فهم الدين؛ والكلام منطق مواجهة الخصم حيث يقوم بالتبيين والدفاع عن المعتقدات والمفردات الدينية (السبحاني ١٣٨٧: ١٠ ـ ١٥).

كان الفقه ـ بمعنى الفهم والتلقي الصحيح للمعارف الدينية ـ نقطة التقاء كل المجموعات الفكرية الإماميّة في الكوفة، سواء فيه المجموعات المخالفة لعلم الكلام أم التي تابعت علم الكلام بشكل جاد، إذ لم يختلفوا في مسألة فهم المعارف وتلقّيها، ولذا أطلق على كثير من متكلّمي هذه الحقبة لقب الفقيه (انظر: السبحاني ١٤٢٤: ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٧ و...).

ومع هذا فإنّ فهم معارف أهل البيت عليهم السلام لم يكن الهاجس الوحيد لعلماء الإماميّة في الكوفة آنذاك. إذ إنّ الكوفة ـ من حيث المستوى الثقافي ـ كانت مدينة أجبرت الإماميّة بالتواصل مع التيارات المختلفة الداخلية والخارجية، ويلوح من مخاطبي المحاججات والمناظرات المتبقية من تلك الحقبة؛ أنّ علماء الكوفة كانوا يواجهون من جهة التيارات الداخليّة المختلفة كالغلاة أو المقصّرة، ومن جهة ثانية تيار أهل الحديث القويّ وآراء المعتزلة العقلانية. كما انّ آراء أهل الأديان المختلفة كالصابئة أو الزنادقة أو... كانت ـ كالتيارات الأخرى ـ مطروحة على الساحة الفكرية ممّا أزعجت العلماء لتصدّيها والإجابة عنها. وهذا التنوع يلوح بوضوح من مجموع المناظرات المتبقية من تلك الحقبة (انظر: الأحمدي المياتجي: ١٣٧٤ ج١ ـ ٣).

كان من الطبيعي أن يخلق هذا المناخ التواصلي أسئلة حرجة أمام علماء الإماميّة

يدعوهم إلى الإجابة عند مواجهة سائر التيارات المناهضة، وهذه الأسئلة لم تطرح من قبل التيارات المناهضة فحسب بل طُرحت حتى من قبل الإماميّة أيضاً. وهناك شواهد عديدة عن أسئلة الأصحاب حول المسائل العقدية؛ تنبئ عن الجدل القائم بين الإماميّة أنفسهم في تحليل المعتقدات (انظر على سبيل المثال: الصدوق ١٣٩٨: ٤١٠، الكافي ١٤٠٧ ج١: ١٤٧).

وسنشير فيما يأتي إلى انّ مجموعة كبيرة من رواة الكوفة وعلمائها كانوا بصدد إعادة انتاج المعارف في مقام الإجابة عن هذه الحاجة الملحّة الخارجية والداخلية التي واجهها المجتمع الإمامي، حتى انّ بعضهم تصدى للإجابة عن الأفكار الدخيلة والدفاع عن المعتقدات الدينية. وقد أسفر هذا الدفاع عن المعتقدات ـ بوصفه ميزة رئيسة لمتكلّمي تلك الحقبة ـ عن وجهة في قالب الجدل ومجالس المناظرات، ونظرة خاطفة في كتاب مواقف الشيعة الذي سعي مؤلّفه لتجميع مناظرات أصحابنا الإماميّة؛ يدلّ بوضوح على مدى اهتمام متكلّمي الأصحاب بهذا الجانب (انظر: الأحمدي الميانجي ١٣٧٤، ج١ ـ ٣).

وصدقاً فإنّ تلك المناظرات تكفي للإبانة عن وجود علم الكلام ـ بمعناه التاريخي أي الدفاع عن تعاليم الدين ـ بين أصحابنا الإماميّة في الكوفة آنذاك. طبعاً توجد شواهد تاريخيّة أخرى تنبئ عن انّ بعض الأصحاب وإن ظهروا ـ للضرورة فقط ـ في ميدان الدفاع عن معتقدات الإماميّة (انظر على سبيل المثال: الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٦٢٢) ولكنّ مع هذا لم يكونوا مع المتكلّمين على هوادة بل قد يتعرّضون لهم بسبب ولوجهم في علم الكلام (انظر على سبيل المثال: الصدوق ١٤١٤: ٤٣، الكيني ١٤٠٧ ج١: ٩٢). هذه الفئة من الأصحاب ـ وبالاعتماد على بعض الروايات ـ ذهبوا إلى انّ سلوك المتكلّمين لا يتوافق مع تعاليم الأئمّة، مع ان كثيراً من مناظرات المتكلّمين كانت بمرأى ومسمع الأئمّة عليهم السلام، حتى أنّ منهجهم في الاستدلال والحجاج كان مورد فقه الأئمّة عليهم السلام وتقييمهم (انظر على سبيل المثال: الكليني

١٤٠٧ ج١: ١٧١) يظهر أنّنا لمعرفة سبب هذا الموقف من الأصحاب لابدّ من أن نفحص ونتابع طريقة الدفاع. حقاً؛ فإنّ في مقام الجهد الكلامي الكوفي؛ ما كانت الخصائص أو الأعمال التي أثارت حفيظة بعض الأصحاب ليقوموا بنقد المتكلّمين والتعرّض لهم؟! الإجابة الدقيقة عن هذا السؤال تستدعي قراءة خاصة لتيارين رئيسين في المناخ المعرفي للكوفي آنذاك.

التيارات المعرفية والكلامية للإمامية في مدرسة الكوفة:

انّ المفكّرين اليوم، ولدلائل تاريخية كثيرة، لا يشكون في انّ الكوفة أبّان القرن الثاني، كانت تحمل بين طيّاتها تيارين على الأقل اصطفا أمام الآخر، تيار يناهض المتكلّمين، وتيار آخر في قباله يهتم بالجهد الكلامي. هذا التيار الأخير الذي نطلق عليه (المتكلّم المنظّر) أو (المتكلّم المحدّث) كان معروفاً بالكلام بمعناه التاريخي الخاص، أما التيار الآخر الذي نطلق عليه (المتكلّم المستند إلى النص) أو (المحدّث المتكلّم) وإن لم يشتهروا بالكلام آنذاك ولكنّ ظهرت منهم أعمال كلامية بالمعنى الواقعي للكلام المعتمد عليه اليوم.

ولابدّ من التنويه أيضاً إلى وجود اتجاه خاص في أصحابنا الكوفيين يختلف عن التيارين السابقين في البنى المعرفيّة؛ إذ شكّلوا السيرة العملية في مواجهة تراث أهل البيت عليهم السلام، وهذا الاتجاه نطلق عليه الاتجاه الروائي الصرف، وهم لتعبّدهم بالنصوص الدينية ـ سيّما الروايات الناهية عن علم الكلام ـ لا يروقهم هذا العلم وحالهم كحال المتكلّمين المستندين إلى النص، ولذا أدرجناهم في ذيل هذا التيار.

وسنشير فيما يلي إلى شواهد ودلائل ما ندّعيه من انّ الخلاف الرئيسي بين هذين التيارين الكلاميين (التيار التنظيري والتيار المستند إلى النص) يدور على الأكثر حول الخلاف في المنهج ونطاق الدخول إلى المباحث الكلامية. ولكن رغم هذه الخلافات والفوارق فهناك نقاط التقاء مشتركات كثيرة تنبئ عن وحدة هذين التيارين في البنى

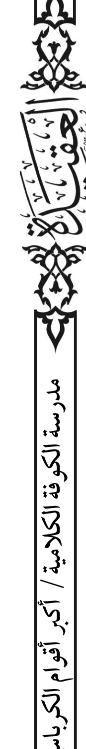
المعرفيّة للفكر الإمامي. هذه المشتركات العقدية هي التي جعلت الكلام الإمامي الكوفي وجهاً لوجه أمام الكلام المعتزلي وأهل الحديث.

إنّ مقارنة معتقدات الإماميّة مع سائر معتقدات المعتزلة وأهل الحديث في كثير من مواضيع كالمعرفة الضرورية، علاقة العقل والوحي، صفات الفعل وصفات الذات، القضاء والقدر، الأمر بين الأمرين، الاستطاعة، العصمة، نطاق علم الإمام و... (الأشعري١٤٣٠ ج١) يدلّل بوضوح على وجود تفاهم وتقارب بنيوي كبير في الآراء والمعتقدات بين التيارات الإماميّة، رغم الخلافات الكثيرة الداخلية الموجودة آنذاك بين مختلف التيارات في الكوفة.

ويظهر انّ أهم وجه للمشابهة بين هذه التيارات؛ هو المبنى المعرفي المشترك فيما بينهم والذي سبق أن نوّهنا إليه، المبنى الذي اتفقت جميع الاتجاهات الكلامية عند الإماميّة عليه وهو القول بحجية العقل والوحي معاً، إذ لا يرون ضيراً في استفادة العقل من هدي العلماء الر بانيين (انظر: المفيد ١٣٧٢: ٤٤ ـ ٤٥، الكراجكي ١٤١٠ ج١: ٢٤٢).

وبناء على هذا من السهل متابعة الرجوع إلى المعصومين في المسائل الفكرية ونقل آرائهم بين هذين التيارين بشكل متساو. وفي مقارنة بسيطة بين الروايات المنقولة عن محمد بن مسلم كعالم من علماء (المحدّث المتكلّم) مع الآراء الواردة عن هشام بن الحكم من المتكلّمين آنذاك؛ سوف نطمئن بأنّ منشأ آرائهما الروايات المتلقاة عن الإمام المعصوم عليه السلام.

انّ القيمة العرفية لما يرد عن العلماء الربانيين إلى جنب العقل، صوّرت الكوفيين كسلسلة من الرواة جعلت في أحد طرفيها المتكلّمين مع منهجهم التحليلي قبال الروايات، وفي الطرف الآخر من يتمركز على نقل الروايات وصيانتها، وهذا الأمر يتبلور بشكل أكثر عندما نتنبه إلى انّ عدم وجود هذا الأصل المعرفي بين المعتزلة



وأهل الحديث، أدّى إلى انقسام تاريخ الكلام السني إلى المحدّثين والمتكلّمين من دون أن يلتقيا، والحال انّ هذا التبيان لم تره في الكلام الإمامي سيّما في مدرسة الكوفة، لأنّه كما سوف نرى المنتمين إلى هذه المدرسة كانوا من محدّثي الشيعة وفي الوقت نفسه لهم سلوك كلامي (الجعفري ١٤١٣: ١٥٠ ـ ١٨٢). هذه الدقّة قد???? حيث في تسمية هذين التيارين إذ تمّ استخدام مصطلحي المحدّث والمتكلّم معاً.

ومن العناصر المشتركة الأخرى التي اهتم بها كلا التيارين؛ ???? التبيين للمعارف العقدية، ونقصد بالتبيين: الجهد العقلي لإيضاح وبيان المفاهيم والمعارف ومحاولة ربط العلقة بينها. هذا الجهد ينظر أيضاً إلى حلّ التعارض المحتمل بين المفاهيم العقدية المختلفة ومحاولة تقييم العلقة بينها. التبيين هنا؛ أوّل خطوة يخطوها المتكلّم أمام أيّ مواجهة، إذ إنّ الدفاع الكلامي عن معارف الدين فرع فهمها، وانّ إيصال المعارف المفهومة إلى الآخر يتوقف على تبيينها. ولذا فإنّ إثبات هذا السلوك للمتكلّمين النظّريين ليس ضرورياً، إذ بحكم كونهم متكلّمين؛ فإنّهم مضطرون إلى هذا السلوك، ولكن مع هذا توجد شواهد كثيرة تدعم هذا المدّعى سنشير إليها خلال البحث عن هذا التيار.

ولكنّ من جهة ثانية فإنّ هناك تقارير أُخر تفيد انّ كثيراً من مخالفي الكلام في الكوفة كانوا بصدد تبيين المعارف وفهمها بشكلٍ منضبط وبنفس الوقت الذي خالفوا في علم الكلام الرائج آنذاك ـ المتهم بالمراء والجدل والبعد عن معارف أهل البيت عليهم السلام الأصيلة ـ التزموا بتبيين المعارف أيضاً:

هذا الشواهد تنبئ عن وجود رسائل كلامية عقدية لغير متكلّمي الكوفة، إذ كانوا يطرحون أسئلة عقدية ولهم هاجس في الإجابة على هذه الأسئلة العقدية، حتّى أنّهم رووا كمّاً هائلاً من الروايات العقدية، وسنشير إلى شواهد هذا المدعى عند الحديث عن هذا التيار، ولكنّ المهم هو اختلاف هذين التيارين في مسألة التبيين، فهو

وإن اشترك بينهما، لكن يكمن منشأ الخلاف بينهما في كيفيته عند تحليل التراث الوحياني وإعادة قراءته.

١ ـ تيار الكلام التنظيري (المتكلّم المحدّث):

إنّ تيار الكلام التنظيري ـ الذي يقابل التيار المستند إلى النص ـ كان يعترف بالمناظرة في الآراء والأفكار والجدل فيها ونقدها وردّها، وسلوكه هذا كان يستند إلى منظومة من خارج نطاق المتن المقدّس. وهو أوّل من أسّس الكلام التنظيري في تاريخ علم الكلام الإسلامي، والمقصود من الكلام التنظيري هو تفسير وتحليل عقلائي عقلي لمعارف أهل البيت عليهم السلام في ضمن منظومة معرفية تحاول ـ مستعينة بأدبيات ومفاهيم جديدة ـ الوصول إلى البنى العقلانية للمعارف العقدية وتنسيقها لإعطاء صورة منسجمة داخلياً عنها.

الأمر المهم في المنظومة المعرفية لهذا التيار انّ العقلانية فيه لم تكن عقلانية مستقلّة بل مبتنية على نظرية ارتباط العقل والوحي عند الإماميّة ـ كما ذكر سابقاً ـ إذ انّ العقلانية فيها تكون إلى جانب الوحي مع تفسيره بأدبيات جديدة. انّ سبب إعادة قراءة المعارف من خارج دائرة المتن كانت لأجل انّ أولئك العلماء أدركوا عدم كفاية الركون إلى تلك المبادئ والأدبيات الداخلية للمتن في مقام الإجابة عن آراء الخصم وتبيينها. ولذا كان لازماً عليهم استخدام أدبيات ولغة تنشأ من عقلانية المتن بوصفه ركناً رئيسياً لتذييل عملية فهم المعارف العقدية. هذا الأمر يظهر بوضوح في عملية تبيين أمثال هشام بن الحكم، إذ إنّ القول بنظرية المعاني من قبل هشام بن الحكم لفهم الصفات (الأشعري ١٤٣٠ ج١: ٤٨) كانت من هذا المنطلق إذ سعى هشام لإعطاء رؤية وفهم عقلانيين للمتن المقدس، وكذلك سائر المباني والآراء المطروحة من قبيل: تأويل الإرادة إلى الحركة (م ن ٥١ و٣٠٨) العلقة بين المعرفة العقلية والمعرفة الضرورية (م ن: ٥٨) نظرية الاستطاعة (م ن: ٥٢) وغيرها، تُفسّر من هذا المنطلق.

وعلى أية حال؛ فإنّ هذا الحادث التاريخي ظهر لأوّل مرّة في الكوفة من قبل بعض المتكلّمين المحدّثين ومن قبل التيار الاعتزالي السني، مع وجود حدّ فاصل بينهما في المباني المعرفية المختلفة في كيفية الاستفادة من العقل والوحي، ولابدّ من أن لا نغفل انّ منهج المعتزلة والإماميّة ـ وإن وصف اليوم بالمنهج العقلي ـ لكنّ تكرار هذه الركيزة لا تخلو من فائدة؛ وهي انّ النقطة الفارقة المنهجية عند إمامية مدرسة الكوفة مع المعتزلة، أو حتى مع الحقب المتأخّرة لكلام الإمامي، تكمن في انّ الكلام التنظيري الكوفي كان ينظّر ويفكّر في دائرة واضحة معتمدة على الروايات والمعارف المتلقّاة من الوحي وكانوا يحصّنون المعارف بها. بهذا المعنى كان تنظير متكلّمي الكوفة معتمداً على النص، أي: سلوك معتمد على أساس الرؤية المعرفية لدى الإماميّة؛ لتبيين المعارف الدينية تبييناً عقلانياً على ضوء النص المقدّس. هذا الإطار والنموذج في الكلام الإمامي، نحا في بغداد نحو الاعتزال شيئاً فشيئاً حتى وصل الأمر إلى أنّ اكتسبت المعارف الوحيانية دور المؤيّد بدل أن تكون هي المعتمدة [في رسم المسار].

الدراسات المقدّمة حول هذا التيار، تكشف عن عدّة اتجاهات فكرية داخلية فيما بينهم عبّر عنهم الدارسون بعنوان «الاصحاب» هذه التيارات الصغيرة انتسبت إلى أربعة أشخاص من عليّة الكوفة: زرارة بن أعين، مؤمن الطاق، هشام بن سالم وهشام بن الحكم.

وحظي اتجاه زرارة من بينها بالتقدّم الزماني، أمّا الاتجاه الكلامي لهشام بن الحكم تقدّم على سائر الاتجاهات من حيث التنظير وكثرة الآثار والتلاميذ.

١ ـ ١ ـ الاتجاه الفكري لزرارة وآل أعين.

زرارة بن أعين الشيباني، كوفي من أصحاب الإمام الخامس والسادس وتلامذتهم؛ فقيه، متكلّم وأديب (النجاشي ١٣٦٥: ١٧٥ رقم ٤٦٣). انّ كميّة الروايات المتداولة في هذه الأسرة من جهة، والتزامهم الخاصّ بآراء زرارة من جهة

ثانية، تنبئ عن مجموعة متماسكة في الكلام الإمامي المبكر محورها زرارة وآراؤه المعرفية. انّ آراءه الخاصّة سيما في الاستطاعة، القدر، أفعال الله تعالى، الإيمان والكفر، المعرفة، التحديث و...، جعلته من أشهر علماء الشيعة آنذاك وأنتجت روايات في مدحه وذمّه في المصادر (الكشي ١٣٦٣ ج١: ٣٤٥ رقم ٢٠٨ ـ ٢٣٥).

انّ أهم نظرية زرارة وأكثرها جدلاً هي (الاستطاعة)، إذ أنتجت جدلاً واسعاً في الكوفة تبعه تألّم الإمام عليه السلام، لكن مع هذا بقي على رأيه في الاستطاعة (م ن: ٣٦٠ن ١٤٧، ٢٣٤) كانت نظريته في قبال نظرية هشام بن الحكم، كما كانت تختلف شيئاً ما مع نظرية أمثال مؤمن الطاق وهشام الجواليقي (الأشعري ١٤٣٠، ج١: ٥٢) كما ألّف كتاباً أيضاً في الاستطاعة والجبر (النجاشي ١٣٦٥: ١٧٥، ٤٦٣) وقد نسبت إليه فرقة باسم الزرارية في كتب الملل والنحل (البغدادي ١٤٢٩: ٧٦) تنبئ عن وجود اتجاه معرفي خاصّ له ولأصحابه.

ومن المشهورين أيضاً حمران بن أعين ـ الأخ الأكبر لزرارة ـ وقد أثر عنه مقدرته في الجدل والمناظرة (انظر على سبيل المثال: المجلسي ١٤٠٣ ج٦٦: ٣ وج٢٣: ٩ ...) وقد دوّنت رواياته العقدية سيّما في باب الفرق بين الإمام والنبي (الكافي ١٤٠٧ ج١: ١٦٩ و١٧١) إثبات الصانع (الصدوق ١٣٩٨: ٢٩٥) و... في المصادر الروائية المعتمدة لدى الإماميّة.

ومنهم أيضاً عبدالله بن بكير بن أعين؛ من أشهر المحدّثين ومن أصحاب الإجماع وله رؤية كلامية أيضاً، وقد جعله الأشعري في عداد هشام الجواليقي وزرارة ومحمد بن حكيم، ونسب إليه نظرية في الاستطاعة تقرب عن رأي زرارة (الأشعري ١٤٣٠ ج١: ٥٢). انّ رواياته العقدية تدور حول الإيمان والكفر (الكافي ١٤٠٧ ج٢: ٣٨٤) الاستطاعة (الصدوق ١٣٩٨: ٤٥٨) غيبة الإمام عليه السلام (الكافي ١٤٠٧ ج١: ٣٣٧ ـ ٣٣٩) التوحيد والعدل (الصدوق ١٣٩٨: ٣٢٨) ومنهم عبدالملك بن أعين الفقيه ومن أصحاب الإمام الباقر والصادق عليهما السلام (الزراري ١٣٦٩: ١٣٢ و١٣٥)

وهو بخلاف أخويه زرارة وبكير وإن كان مقلًّا في الحضور عند الإمام لكنّه رغم هذا الارتباط معهم عليهم السلام حصل على كثير من أسئلته (انظر على سبيل المثال: الكليني ١٤٠٧ ج١: ١٠٠).

وختاماً عبدالأعلى بن أعين من فقهاء أصحاب الإمام الباقر والصادق عليهما السلام، وأيضاً كزرارة كان ذا جدل وكلام ومناظرة، وحظي أيضاً بوصايا عن الإمام الصادق عليه السلام (الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٦١٠ رقم ٥٧٨) وقد وردت عنه روايات في الاستطاعة والمعرفة وغيرهما (الصدوق ١٣٩٨: ٣٥١، ٤١٢).

١ ـ ٢ ـ الاتجاه الكلامي لهشام بن سالم:

يُعدّ أبو محمد هشام بن سالم الجواليقي الجعفي من أصحاب الإمام الصادق والكاظم عليهما السلام الكبار ـ من متكلّمي الكوفة بعد زرارة (النجاشي ١٣٦٥: ٤٣٤، رقم ١١٦٥). وما نسب إليه في كتب الملل والنحل من فرقة الجوالقية أبّان العهد المهدي العباسي (الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٥٤٢ رقم ٤٧٩) ينبئ عن حضور الكلامي المؤثّر. نعم لا ننكر انّ اتجاهه المعرفي لم يكن بغزارة هشام بن الحكم، لكنّ مع هذا كان لاتجاهه المعرفي نوع قبول في الفكر الإمامي الكوفي. يدلّ على هذه المقبولية والحضور ترشيحه من قبل الكوفيين لتعيين الإمام بعد الإمام الصادق عليه السلام (الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٥٦٥ رقم ٥٠٢) حضوره في سلسلة إسناد الروايات (الكليني ١٤٠٧، ج١: ١٠٠ ح٣ و...) حضوره في مجالس المناظرة إلى جنب كبار المتكلّمين (م و ٥٦٤ رقم ٥٠٠) تأليف رسائل وكتب كلامية مقبولة (الطوسي ١٤٣٠: ٤٩٣ رقم ٧٨٢) وكذلك ما ورد من آراء متنوعة عن الفرقة الجوالقية (الأشعري ١٤٣٠ ج١: ٥١، ٥٢، ٥٣...). ومع قطع النظر من مناظراته ودفاعه عن معتقدات الإمامية؛ كان يسعى أيضاً للتبيين العقلائي عن تلك المعتقدات.

انّ ما تركه الأشعري لنا في كتابه من سرد آراء الكوفيين، ينبئ عن انّ الجواليقي

وإن لم يكن خرّيت هذه الصناعة كهشام بن الحكم، لكنّه مع هذا أثر عنه مباحث في المعرفة الضرورية (الأشعري ١٤٣٠ ج١: ٥٨) الاستطاعة (م ن: ٥٢) حقيقة أعمال الإنسان (م ن: ٥٣) وما سواها وكان له رأي خاص فيها.

ثمّ انّ الاتجاه الفكري لهشام بن سالم ـ كما هو الحال في هشام بن الحكم ـ لم يُبيّن بالنحو المطلوب؛ ومعلوماتنا عمّن تبعه وروّج أفكاره قليلة، وهذا المدّعى لا يعني عدم مقبولية رؤيته المعرفية، إذ إنّ كميّة الروايات التي رواها ـ أربعة أضعاف روايات هشام بن الحكم ـ وكذلك نقل رواياته من قبل تيار (المحدّث المتكلّم) ـ التيار الذي يغطّي جانباً كبيراً من شعاع مدرسة الكوفة ـ ينبئ عن مقبولية آرائه عند عموم الأصحاب الكوفيين.

بإمكاننا متابعة اتجاهه المعرفي عند محمد بن أبي عمير، علي بن الحكم الأنباري، الحسن بن محبوب، يعقوب بن زيد، أحمد بن أبي نصر البزنطي و...، ومعرفة كيفية انتقال هذا الاتجاه إلى مدرسة قم (كرامي ١٣٩١: ١٠٥).

١ ـ ٣ ـ الاتجاه الكلامي لمؤمن الطاق:

يُعدّ مؤمن الطاق من أهمّ المتكلّمين الكوفيين بعد زرارة وهشام الجواليقي. اسمه أبو جعفر محمد بن علي بن نعمان (النجاشي ١٣٦٥: ٣٢٥ رقم ٨٨٦) لكنه غالباً ما لا يُعرف بالاسم. وهو على خلاف سائر المتكلّمين المشهورين الذين لم تكن لهم سابقة طويلة في الإسلام والشيخ؛ كان يحظى بالنموّ في أسرة شيعية عريقة ومحبة لأميرالمؤمنين عليه السلام (الشيخ الطوسي ١٣٧٣: ١٤٦، ١٨٢) ومن خصائصه البارزة الحوار المفتوح مع أتباع سائر النحل والملل، سعة معلوماته الدينية، الذكاء وحدّة الذهن، الفصاحة وامتلاك الحالة الناقدة، الجرأة في بيان المسائل و... (انظر على سبيل المثال: الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٤٢٤ و٤٢٦، الكيني ١٤٠٧ ج١: ١٧٤ ح٥) وقد ترك مناظرات جميلة في العقائد ومؤلفات عديدة في الكلام غالباً، تنبئ ـ إلى جنب ما ورد

عن الأئمّة عليهم السلام وسائر الاصحاب عنه ـ عن تبحّره في علم الكلام وتجربته.

انّ الشيخ في آرائه الكلامية يوصلنا إلى عدم وجود فوارق معتد بها بينه وبين أمثال زرارة وهشام الجواليقي. يدلّ ما ذكره الأشعري بوضوح انّ مؤمن الطاق لا يختلف عن قاطبة المجتمع الشيعي في مسائل المعرفة الضرورية، الاستطاعة، حدوث العلم الإلهي، التقدير و...، إذ لم يبتعد عن الآراء المتعارفة للمجتمع الشيعي آنذاك، ولم يعرّض نفسه لأيّ اتهام أيضاً (الأشعري ١٤٣٠ ج١: ٤٨، ٥٢ ـ ٥٣).

هذا الأمر مع قطع النظر عمّا يحمله من اعتدال فكري عنده، ناشئ من أبعاد نفسه عن التنظير الكلامي بل كان يكتفي بأن يُحسب متكلّماً مدافعاً فحسب. انّ شاكلة مناظراته توحي بشكلٍ فنيّ لطيف بأنّه لا يسمح للخصم بالاطلاع على متبنياته الفكرية خشية أن يتغلّب عليه، بيد انّ هذا الأمر أدّى إلى تقليص دوره الكلامي في الجدل والمناظرة، وتوجد شواهد في الروايات الشيعية تدلّ على انّ الإمام الصادق عليه السلام نبهه على استخدامه أساليب غير شرعية، وبالنظر إلى ما ورد من نقد له عن أهل البيت عليهم السلام يُعلم بوضوح انّ هذا النقد لم يتوجه إلى بنى أفكاره وآرائه بل كان ناظراً إلى أساليبه الكلامية ومنهجيّته (أقوام كرباسي، والسبحاني ١٣٩٢: ٨١).

ومع هذا؛ يمكننا من خلال التقارير السابقة العثور على مجموعة من الاتباع لمؤمن الطاق (الأشعري ١٤٣٠ ج١: ٤٨) المجموعة التي أطلق عليها في المصادر المتأخّرة عن الأشعري لقب النعمانية (الشهرستاني ١٣٢١ ج١: ٢١٨) أو الشيطانية (البغدادي ١٤٢٩: ٧٧) ولكن هؤلاء غير معروفين ولا توجد لنا شواهد وقرائن للتعرّف عليهم.

١ ـ ٤ ـ الاتجاه الفكري لهشام بن الحكم:

يمكن القول بكل شجاعة انّ هشام بن الحكم واتجاهه المعرفي من أعمدة تيار الكلام التنظيري. أبو محمد هشام بن الحكم من أشهر متكلّمي الإمامية في عصر الإمام

الصادق والكاظم عليهما السلام. كان جهمياً قبل أن يستبصر (الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٥٢٧ رقم ٤٧٦) وبناء على بعض القرائن كانت له صلات فكرية مع أمثال أبي شاكر الديصاني ـ من كبار الثنويين ـ (الخياط: ٨٣) وهذا حتى لو صحّ لاختص بمدّة قصيرة من أيام شبابه إذ إنّه كان يُعدّ من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام من منذ بدايات شبابه.

يبدو انّ عظمة هشام قبل كل شيء تكمن في تنظيره وسعيه لتنقيح المباحث الكلامية، ولو أدعينا أنّه ـ من بين سائر الإمامية ـ سعى إلى تطوير سلوك ومنهج في الكلام قلّ ما حظى به سائر المتكلّمين آنذاك؛ لم يكن غريباً، وهذا الأمر لوحده يكفي لأن تكتنف شخصيته بحساسية بالغة بين محدّثي الشيعة أو حتى المتكلّمين، وهذا ما يؤيّده تداعيات خلافه مع جبهتي الإمامية الداخلية والخارجية في أكثر العناوين ومباحث دقيق الكلام وجليله. انّ الوقوف على مجموعة آراء هشام الكلامية المدوّنة في كتب المقال والمرويات التاريخية، تنبئ بوضوح عن انّه كان يخالف حتى أبناء مذهبه في أكثر المواضيع والمباحث العلمية السائدة آنذاك في المجتمع (انظر: الاشعري ١٤٣٠ قسم اعتقادات الروافض).

من جهة أُخرى؛ فإنّ انتشار آرائه وجهده المعرفي والكلامي الوسيع ـ عدا الرسائل العقدية ومناظراته العلمية ـ أنتج له سلسلة أتباع وتلامذة، وأدّى إلى تكوين حلقة من التلامذة والمتكلّمين حوله وتأسيس تيار فكري ـ كلامي باسمه استمر إلى جيلين بعده ـ أي: حتى أفول مدرسة الكوفة النظري ـ بخلاف أمثال مؤمن الطاق وهشام بن سالم إذ لم تستمر مدرستهم. انّ أرباب الملل والنحل يطلقون على هذا التيار عنوان (أصحاب هشام) أو (الهشامية) (انظر: البغدادي ١٤٢٩: ٧١) للتنويه على انتسابه إلى هشام.

وعلى أية حال فإنّ أبرز آراء هشام الكلامية تتابع في مسألة التوحيد، العلم الإلهي، الاستطاعة، المعرفة العقلية والضرورية، الإمامة والنص، التحديث، العصمة و...، كما أثر عنه آراء أيضاً في مباحث دقيق الكلام في رد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ،

الطفرة، تعريف الإنسان و... (الأسعدي ١٣٨٨: ٥٧ إلى ٢٤٠).

لقد استمر هذا الاتجاه الفكري بشكل أكثر في علي بن منصور، أبي مالك الحضرمي، محمد بن خليل السّكاك، يونس بن عبدالرحمن والفضل بن شاذان، وقد تم تسليط الضوء عليه في مختلف المؤلّفات ممّا يغنينا عن التعرّض له (انظر: كرامي ١٣٩١: ٧٢، سامي النشار ٢٠٠٨: ٨٨٣،) والمهم في هذا الاتجاه الفكري وجود كم هائل من التنظير الكلامي، الردود والمناظرات ممّا يُنبئ عن وجود تيار معتد به في نطاق علم الكلام والدفاع عن المعتقدات الدينية.

افول تيار الكلام التنظيري في الكوفة.

لا يسعنا المقام البحث عن أسباب أفول تيار الكلام التنظيري الكوفي إذ له مجال آخر، ومع هذا يمكن عرض مجموعة أسباب داخلية وخارجية أدّت إلى عدم استمرار هذا التيار العلمي العظيم والمنهج الكلامي في الكوفة:

ألف) صعوبة التنظير بالاعتماد على النص المقدّس وبحضور العقلانية في دائرة منهجية المعرفة الدينية.

ب) كون أكثر المعارف الدينية صعبة مستصعبة كما قال الإمام الصادق عليه السلام (الكليني ١٤٠٧ ج١: ٤٠١ ح٣).

ج) تحذير الأئمّة عليهم السلام وايصاء المتكلّمين لتوخّي الدقّة في المنهج والأسلوب الكلامي.

(انظر على سبيل المثال: الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٤٢٩ رقم ٣٣١).

د) رسم بعض القيود من قبل الأئمّة عليهم السلام حول بعض المعارف كالمباحث المتعلّقة بالذات الإلهية (الصدوق ١٣٩٨، ٤٥٤ ـ ٤٥٥ ح١ و٢ و...) أو القضاء والقدر (الصدوق ١٣٩٨: ٣٦٥ ح٣).

هـ) ورود روايات عن أهل البيت عليهم السلام في ذم علم الكلام.

و) حداثة علم الكلام في مدرسة الكوفة [وعدم عراقته].

ز) تأثير الضغط الياسي للحكام على المتكلمين (انظر: المرزباني ١٤١٣: ٨٨ ـ ١٠٠).

هذه كلّها من جملة العوامل أدّت إلى أفول الكلام في مدرسة الكوفة، ولكن مع هذا فهناك كثير من الأصحاب تعلّموا الكلام تحت إشراف الأئمّة عليهم السلام (انظر على سبيل المثال: الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٤٢٩ رقم ٣٣١) الكلام الذي حاول ـ وبخلاف التيار الاعتزالي ـ الالتزام بتعليمات الأئمة عليهم السلام، والقيام بالتنظير وإرادة المباني العقلية للمباحث في قوالب ومنظومة جديد، معتمدة على النص. هذا الأمر لوجود دعم الإمام الصادق عليه السلام ووجود المناخ المفتوح آنذاك؛ وإن خرّج كثيراً من المتكلّمين وكان في القمّة لتاريخ تلك الفترة، لكن المشاكل السالفة أدّت إلى تزعزع ثقة الأصحاب أدّت إلى تساقط داخلي عن تيار الكلام العقلاني التنظيري الإمامي. ومن جهة أخرى فإنّ التيار الكلامي المستند إلى النص توبع في مدرسة قم الكلامية.

٢ ـ تيار الكلام المستند إلى النص (المحدّث المتكلّم):

المحدّثون المتكلّمون هم مجموعة من رواة الكوفة ومحدّثيهم كانت لهم آراء ومناهج متقاربة مع بعضهم الآخر، وما أثر عن علاقتهم مع بعضهم الآخر ينبئ عن مدى تماسكهم فيما بينهم (انظر: الكشي ١٣٦٣ ج١: ٣٤٧ رقم ٢١٥ ـ ٢١٩)[٥]. هذا الأمر يصدق على كثير من رواة الكوفة ومحدّثيها ممّا ينفي وجود أيّ تردد حول مسعاهم لتكوين تيار منسجم، وهناك مساع للتعرف على أسماء هؤلاء الأشخاص ممّا يغنينا عن تجشّم عناء البحث من جديد (انظر: فان اس ٢٠٠٨ ج١ ٤٤٧ ـ ٤٧٤، كرامي ١٣٩١: ٦٣ ـ ١٠٩). ولكن الأمر المهم الغائب في جميع تلك الدراسات؛ متابعة السلوك الكلامي لهذا التيار؛ إذ إنّ بعض تلك الدراسات لا تعترف رأساً

بوجود جهد كلامي لهذا التيار.

ذكرنا سابقاً انّ هذا التيار كتيار الكلام التنظيري؛ يحاول تبيين المعارف أيضاً، لكن النقطة الفارقة انّ أتباع هذا التيار لا يستجيزون العدول عن إطار الروايات في مقام تبيين المعارف، ويحاولون عند عملية التبيين هذه الالتزام بالنص وكذلك المنظومة المعرفيّة العقديّة. وكأنّ أتباع هذا التيار كانوا بصدد تحقيق هذه المهمة عن طريق التبيين والتحليل الداخلي للنص. يمكن القول بأنّهم ذهبوا إلى انّ الموروث العقدي لو فُهم بشكلٍ منتظمٍ، لاستغنى الإنسان عن التبيين الخارجي وعن الاستعانة بالمنظومات الخارجة عن إطار المعارف الدينية.

صدقاً لا يوجد عندنا أيّ شاهد يدلّ على محاولة هذا التيار الاستعانة بمصطلحات خارج نطاق النص أو الاستعانة بمنظومة معرفية أخرى في مقام بيان العقائد وتفسيرها. انّ ما تبقّى عن هذا التيار مجرد نصوص وروايات خلّفوها للأجيال القادمة، وهذا هو ما حدا ببعضهم لعدّ هؤلاء في ضمن (أهل النص).

انّ السلوك النصيّ لهذا التيار وإن تم تحويره إلى مجرّد نقلٍ بسيط من قبل المحدّثين، ولكن أكثر المنتمين إلى هذا التيار أبدوا أمام الروايات العقدية سلوكاً يختلف عن مجرد النقل البسيط، بل كان سلوكاً ينبئ عن فهم عميق لهذه الروايات العقدية.

يمكن القول بأنّ هذا التيار كان يعتقد ـ وبالاعتماد على النموذج الإمامي في علاقة العقل والوحي ـ بأنّ منظومة المعارف الدينية لها مصطلحات وأدلّة ومميّزات خاصّة بها، يمكن الوصول إليها من خلال التدبر وإرشاد أولياء الله، وشاهد هذا المدّعى انّ هذا التيار وعلى نقيض تيار الكلام التنظيري، كان يتجنّب مهما أمكن الجدل والمناظرات الخارجية بل ربما زعم أنّها تخالف تعاليم أهل البيت عليهم السلام (انظر على سبيل المثال: الصدوق ١٤١٤: ٤٣) وسبب هذا العمل كان على الأكثر لزعمهم انّ الاستعانة بخارج نطاق النص في مقام التبيين سيؤول إلى المراء والجدال، ومن الطبيعي

في مقام الجدال والمراء الاستعانة بالأدلة والمصطلحات وشتى المنظومة المعرفية للآخر.

يدلّ على هذا المدّعى؛ أنّهم رأوا كثيراً من المتكلّمين قد وقعوا في هذا المحذور، ولذا قدّموا الشكوى للأئمّة عليهم السلام في الاعتراض على سلوك هؤلاء المتكلّمين في استنباط المعارف والمحتوى الذي كانوا يقدّمونه (انظر على سبيل المثال: الكشي ١٣٦٣ ج١: ٣٥٨ ح٢٣٣) وكان هذا الهاجس هو السبب في تمسّكهم بروايات نفي الكلام والجدل والمناظرة (انظر: الصدوق ١٣٩٨: ٤٥٦، الكليني ١٤٠٧ ج١: ٩٢).

من جهة ثانية، انّ الاسئلة المهمة التي قدّمها أتباع هذا التيار للأئمّة عليهم السلام، ينبئ عن انّ الذهنيّة التحليلية لهؤلاء الأشخاص كانت بصدد رفع المشاكل الجزئية والتناقضات التي ربما تلوح لهم عند مواجهة الموروث العقدي المأثور عن أهل البيت عليهم السلام (انظر: الصدوق ١٣٧٨ ج١: ٥٦، الكليني ١٤٠٧ ج١: ١١، الصفار ١٤٠٤ ج١: ٣١٧) ومن الواضح انّ الإقدام على السؤال العقيدي عن الإمام المعصوم. ناشئ عن هواجس تبيينيه في دائرة المعارف الدينية. هذه الاسئلة والاستفسارات ما كانت مطروحة لزوماً من قبل الخصوم، بل ربما كان التعمّق والتأمّل في الروايات والمعارف الدينية مناخاً لطرح أسئلة من قبل الاصحاب تستدعي إجابات مناسبة.

التصادم الخارجي وإن لم يكن من اللمسات البارزة لهذا التيار لكن الردود والرسائل والمسائل والمناظرات. كانت كلّها إجابات للمطالبات العامّة الحاكمة على مناخ الكوفة آنذاك، ومحاولات التصدّي للانحراف والمشاكل العرفية؛ بالاعتماد على داخل الدائرة والتقيّد ببناها.

وقد أقدم هذا التيار في مقام التصدي لآراء الخصم وبدل الدخول في الجدال، بتأليف رسائل عقيدية متنوّعة حول البداء، المعرفة، القضاء والقدر و...، حيث تعدُّ كل واحدة منها إجابة عن المشاكل المعرفية السائدة آنذاك (انظر: النجاشي ١٣٦٥:



٢١٤ رقم ٥٥٩، الطوسي ١٣٧٣: ٢٤٣ رقم ٣١٦، الطوسي ١٤٢٠: ٤٦) نعم كان الطابع الغالب على هذا التيار في عرض المباني العقدية نقل الروايات، فكانت تلك الرسائل مجموعة روايات في مواضيع اعتقادية، وقد انتقل أكثرها إلى مدرسة قم (الطالقاني، مدرسة قم الكلامية، مجلة نقد ونظر رقم ٥٧).

ومن الواضح إنّ التيار الذي يستند إلى النص، عندما يسلّط الضوء على روايات النهي عن الكلام (انظر على سبيل المثال: الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٤٢٤) لا يقصد ضرورة الاستغناء عن المباني العقلية في عملية فهم المعارف الدينية. انّ كثرة نقل روايات كتاب العقل من قبل تيار (المتحدّث المتكلّم) يُنبئ بوضوح عن انّه ـ كتيار الكلام التنظيري ـ ينظر إلى المضمون العقدي بوصفه تراثاً معرفياً وعقلياً، ويرى انّ بنى المعارف الدينية عقلية (انظر على سبيل المثال: الكليني ١٤٠٧ كتاب العقل والجهل).

ولكن يعتقد هذا التيار انّ النص المقدّس يكفي لفهم الكتاب والسنة، وانّ الإمام ببيانه العقلاني يوضّح الأمور (الكشي ١٣٧٣ ج٢: ٤٢٤)[٦]. وبناء على هذا لا حاجة إلى التبيين من خارج دائرة النص. ولذا فإنّ المهمة الرئيسة لهذا التيار تكمن في الفهم الدقيق للمعارف واكتشاف المنظومة المعرفية المخبية في الروايات. ومن الواضح انّ المخاطب بهذا الاتجاه هو المجتمع المؤمن، ومن الطبيعي انّ هذا المخاطب لا يحتاج إلى تحليل وبيان معقّد من خارج دائرة النص، بل كان يبحث عن انسجام أفكاره وتوافق بعضها مع بعضها الآخر من داخل دائرة النص.

انّ الكم الهائل من حشد الروايات العقدية لم يكن بعنوان الدليل بل هو شاهد على تعلّق خاطر هذا التيار بالمباحث العقدية، وعلى سبيل المثال فإنّ ثلثي روايات أبي بصير كانت روايات عقدية (انظر: مسند أبي بصير) وكذلك نصف روايات زرارة (انظر: مسند زرارة بن أعين) وكذلك كثير من روايات محمد بن مسلم (انظر: مسند محمد بن مسلم).

هذا التيار وإن كان يفرّ من عنوان (الكلام) وكان يستخدمه لنقد الخصوم، لكن مواجهتهم هذه لم تكن من الحيثيّة الدفاعية عند المتكلّمين، بل كانت ناظرة على الأكثر نحو منهجيّة هذا الدفاع ومنشئه، ومع هذا فإنّ سلوك هذا التيار كان كلاميّاً ـ بالمعنى الحديث للكلام ـ، ولذا أطلق عليهم عنوان (المتكلّم المستند إلى النص).

من أبرز أشخاص هذا التيار أبان بن تغلب بن رباح الكوفي (ت ١٤١ هـ)، إذ انّ تعريفه المشهور والخالد عن الشيعة يحكي عن منهجية تفكيره ضمن هذا التيار[٧] (النجاشي ١٣٦٥: ١٢ رقم ٧) ولا يبعد أنّ أمر الإمام الصادق عليه السلام في مناظرة أهل المدينة، كان على الأكثر بمعنى الإخبار والفتوى لا الجدل في العقائد (الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٦٢٢) وقد ترك لنا روايات كثيرة على شكل اسئلة عن الإمام عليه السلام، اسئلة في باب التوحيد، الإمامة وعدد الأئمّة (المجلسي ١٤٠٣ ج٢٣ و٢٧).

ومن أهم الأشخاص في هذه الطبقة بريد بن معاوية العجلي (ت١٥٠هـ)، وقد اتفق مع زرارة في مسألة الاستطاعة (الكشي ١٣٦٣ ج١: ٢٤٠ رقم ٤٣٧)، كما تم تصنيف محمد بن مسلم الثقفي (ت١٥٠هـ) أبي بصير يحيى بن القاسم الكوفي وزرارة بن أعين (ت١٥٠هـ) في هذه الطبقة المدّة من مراحل حياتهم. هؤلاء كلّهم من أصحاب الإجماع وقد أصبح لهم الدور الكلامي بعد دخولهم في مضمار التبيين الداخلي للمنظومة المعارضية.

وبعد هذه الطبقة يمكن عدّ كلّ من: أبي محمد الكوفي، عبدالله بن مُسكان العنزي (كان حيا قبل ٢٠٣) ومن أصحاب الإجماع (النجاشي ١٣٦٥: ٢١٤ رقم ٥٥٩) وكان له كتاب في الإمامة، وكذلك أبو الحسن الكوفي علي بن رئاب التميمي من أصحاب الإمامين الصادق والكاظم عليهما السلام وله كتاب باسم (الوصية والإمامة) (الطوسي ١٣٧٣: ٢٤٣ رقم ٣١٦) وله مناظرات مبثوثة في الكتب. قيل انّ له أخوين كان أحدهما من علماء أهل السنة والثاني من قادة الخوارج، وكان علي بن رئاب

يخصص ثلاثة أيّام في كل سنة لمناظرتها (السبحاني، جعفر ١٤٢٤ ج١: ٣١٦).

هؤلاء الأشخاص نموذج من المنتمين إلى هذا التيار إذ كانت لهم اهتمامات عقدية من جانب، وقاموا بالتدوين والمناظرة عند الحاجة من جانب آخر. انّ اسئلة هذا التيار عن الأئمّة عليهم السلام تنبئ بوضوح عن عمق اهتمامهم لفهم المعارف بشكل معمّق، ولكن بما انّ هذا الأمر حدث داخل المنظومة المعرفية؛ لم يبرز بوصفه ظاهرة خارجية؛ ولذا لم يشتهر آنذاك بالكلام.

الأمر الآخر الذي لابدّ من أن لا يُغفل عنه؛ انّ المحتوى المنقول عن أتباع هذا التيار يحمل بين طيّاته اتجاهين آخرين هما: الغلو والتقصير، اتجاهين عرفا من خلال المضمون العقدي الواصل إلينا لا من خلال منهجية المواجهة.

٢ ـ ١ـ اتجاه الغلاة والمتهمين بالغلو.

صدقاً؛ انّ الغلاة كانوا من أشهر الاتجاهات التي نمت جنباً إلى جنب مع التيارات الكلامية في الكوفة أبان القرن الثاني الهجري، وتشير الدراسات إلى لزوم تفكيك اتجاهين عرفا بالغلاة في الكوفة في القرن الثاني والثالث وهما: الغلاة، المتهمون بالغلو (انظر: كرامي ١٣٩١: ٢٩٦).

الفرقة الأولى كانت منبوذة من قبل الأئمّة عليهم السلام ومحكومة من قبلهم (الصغري ١٣٧٨: ١٥١ ـ ١٦٦) ولذا رغم نسبتهم إلى التشيع لكنهم لم يلاقوا قبولاً لا في الوسط الشيعي ولا عند الأصحاب وبطبيعة الحال لم ينقل تراثهم من قبل الأصحاب، والمشاهد على هذا المدّعى أنّ تراثهم لم يرو من قبل علماء الشيعة ولم تذكر أسماؤهم في ضمن رجال الشيعة، كما لم يذكروا أيضاً في ضمن كتب الفهارس الشيعية.

انّ أبرز سمة لهذه الفرقة إعلاء الأئمّة إلى حد النبوة ـ مع خصائص النبوة ـ أو إلى حد الالوهية، قالوا بأنّ الولاية وقبولها تحل محلّ المناسك الشرعية، وربما لهذا السبب كان بعض المنتمين إلى هذه الفرقة إباحياً. يُعدّ بيان بن سمعان، المغيرة بن سعيد



وأبو الخطاب من أبرز رجال هذه الفرقة.

أما الفرقة الثانية؛ فهم جمع من الأصحاب اتهموا بالغلو لنقل بعض الروايات الخاصّة، هذا الاتهام هو الفارق المائز بينهم وبين الفرقة السابقة من حيث الهوية الاجتماعية والمعرفية أمّا الكلام عن علاقة هاتين الفرقتين وعن الموازنة بين تراثهما العلمي منذ ظهورهما وتوسّعهما، فهناك بعض الآراء الشائعة قديماً بحاجة إلى فحص وتحقيق دقيقين.

ولكنّ مع هذا نرى انّ التراث العلمي والروائي لهذه الفرقة المتهمة كان شائعاً بين علماء الإمامية، هناك ما يقارب ستين شخصاً من مصنّفي الشيعة اتهموا بالغلو صراحة أو تلويحاً في كتاب النجاشي، وثلث هؤلاء من أصحاب مدرسة الكوفة (انظر: النجاشي: ١٣٦٥).

يُعدّ أبو محمد جابر بن يزيد الجفي من رواة الصادقين عليهما السلام الشخص البارز في هذا الاتجاه، ولا يُعلم سبب رميه بالغلو، وذلك أنّه لم يكن مرتبطاً مع الغلاة من أمثال أبي الخطاب وبيان بن سمعان، لكن يظهر من بعض الروايات أنّه كان يحمل معارف خاصّة لم يظهرها للناس بأمر الإمام (الصدوق ١٣٩٥ ج: ٢٥٣) بل كان يذكرها في خلواته أو يبثّها في البئر (الكليني ١٤٠٧ ج٨: ١٥٧).

ومنهم المفضل بن عمر الراوي الآخر المتهم بالغلو كجابر وهو جعفي أيضاً، وقد أدرك محضر الإمام الصادق والكاظم عليهما السلام وقيل إنّه كان خطابياً (النجاشي ١٣٦٥: ٤١٦ رقم ١١١٢)، ثمّ بعده محمد بن سنان من أشهر المتهمين بالغلو في الجيل التالي لجيل جابر، وسبب هذا الاتهام غير معلوم أيضاً، لكن يُحتمل قوياً انّ سبب ذلك نقل روايات جابر كما أخبر بذلك النجاشي (م ن١٢٨ رقم ٣٣٢).

ومنهم أيضاً أبو عبدالله المعلّى بن خُنَيس صاحب الإمام الصادق عليه السلام الخاص. ويوجد تقرير واضح من اختلاف أصحاب الكوفة يقف في طرفي النزاع المعلّى بن



خنيس متهماً بالغلو، وعبدالله بن أبي يعفر متهماً بالتقصير، في هذه الرواية يرفع محلّ الأئمّة إلى مرحلة النبوة، بينما يجعلهم ابن أبي يعفور علماء أبراراً، هذه الحكاية تنتهي بعد عرضها على الإمام الصادق عليه السلام وحكمه لصالح ابن أبي يعفور (الكشي ١٣٦٣: ٢٤٩) هذه الحكاية من شواهد التأمّل المعرفي الداخلي لهذا الاتجاه.

٢ ـ ٢ـ اتجاه المقصّرة والمتهمين بالتقصير.

إلى جنب الاتجاه السالف، وجد اتجاه فكري آخر في الكوفة اشتهر بالبَتَرية، وزعماء هذا الاتجاه وإن كانوا من تلامذة الصادقين عليهما السلام وأصحابهما، ولكن مع هذا كانوا يتوقفون في مبحث مقام الإمام سيّما علمه الخاص (الموسوي الخوئي ١٤١٣ ج٦: ١٧٢، ج٣: ٣٩٩) كما أنّهم ابتعدوا عن الأئمّة في مبحث البراءة من الخليفتين (الشهرستاني ١٤٢١ ج١: ١٨٧) ولذا سميناهم هنا بالمقصّرة.

هذا الاتجاه وإن كان يذعن بأفضلية أميرالمؤمنين عليه السلام، لكن مع هذا كان يصحّح خلافة الخلفاء المتقدّمين عليه أيضاً، ويحاول تفسير موقف أهل السنة حول الخلافة والإمامة بصيغة شيعية.

هذا الرأي انعكس في نظرية إمامة المفضول المشهورة، الرأي الذي طرح لأوّل مرّة من قبل هؤلاء (الشهرستاني ١٤٢١ ج١: ١٨٦) ومن أشهر أتباع هذا الاتجاه: كثير النوا، الحسن بن صالح بن حي وأخوه، سالم بن أبي حفصة، سلمة بن كهيل وأبو المقدام ثابت بن الحداد. هؤلاء الأشخاص بعد ظهور الزيدية في الكوفة انفصلوا عن الإماميّة تدريجاً والتحقوا بالزيدية.

في السجال المحتدم بين المقصّرة (نفاة البراءة) والإمامية (دعاة البراءة) (انظر على سبيل المثال: الطبري ج٥: ٤٩١) اتهم بعض كبار الإمامية الذين سكتوا عن هذه المسألة أو تكلّموا بما يقرب عن رأي المقصرة؛ بالتقصير (انظر: الكليني ١٤٠٧ ج٣: ١٣٣) الاتهام الذين نشأ على الأكثر من فهم ناقص مغلوط عن أقوالهم، وفي هذا

المضمار يمكن الإشارة إلى عبدالله بن أبي يعفور من خواص أصحاب الإمام الصادق عليه السلام (النجاشي ١٣٦٥: ٢١٣، رقم ٥٥٦، المدرسي ١٣٨٦: ١٥٠) الحضور المكثّف لمرجئة الشيعة ـ اللقب الآخر للمقصرة أو البترية ـ في تشييع جثمان عبدالله أبي يعفور (الكشي ١٣٦١ ج٢: ٥١٦ رقم ٤٥٨) من أقوى الأدلّة لهذا الاتهام. وكذلك ما ورد عنه من تحليل بعض الروايات أدى إلى انتساب نظرية (العلماء الأبرار) التقصيرية؛ إليه، وقد ذهب بعضهم إلى أنّ هذه النظرية تستبطن نفي العصمة علم الأئمّة الخاص (المدرسي ١٣٨٦: ٧٣) ولكنّ هذا الادعاء غير صحيح وليس له أدلّة وشواهد كافية، إذ إنّ بعض الدراسات تشير إلى أنّ اصطلاح (العلماء الأبرار) أطلق من قبل الأئمّة عليهم السلام أنفسهم في حقبة التقية لبيان معنى العلم الخاص والعصمة، ولا يدلّ إطلاقاً على التقصير في معرفة خصائص الإمام عند الإمامية (السبحاني ١٣٩٠، الرضاعي ١٣٩١: ٣١).

٣ـ المتكلّمون المستقلّون:

كما أشرنا سابقاً، يمكن الإشارة إلى تيارين كلاميين في الكوفة، واصطفاف الأصحاب خلف هذين التيارين كان له تبعات أيضاً، منها غموض تصنيف بعض الأشخاص في ضمن أحد هذين التيارين.

هؤلاء الاشخاص لم يختلفوا عن التيارين في المنهج، لكن الشواهد الموجودة تجعلهم في وسط هذين التيارين بحيث يتوافقون في بعض المسائل مع أحد التيارين. منهم أبو جعفر محمد بن حكيم الخثعمي، إذ تدلّ مناظراته على هذا المدّعى (الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٧٤٦ رقم ٨٨٤).

أمّا أبو علي المدائني، وحديد بن حكيم الأزدي من تلامذة الإمام الصادق والكاظم عليهما السلام فقد عُدّا من المتكلّمين أيضاً كمحمد بن حكيم (النجاشي ١٣٦٥: ١٤٨ رقم ٣٨٥) لكنّ أدلّة إثبات وجهته الكلامية لم تكن بمستوى أدلة إثبات وجهة

أبي أيوب الكوفي المنصور بن حازم البجلي الكلامية. إذ إنّ مجموع روايات أبي أيوب تنبئ بوضوح عن مدى توغّله في المواضيع العقدية المتنوّعة، وتواجد شواهد جميلة من مناظراته في تراثنا (انظر على سبيل المثال: الكليني ١٤٠٧ ج١: ٨٦ ح٣).

وكذلك هشام بن إبراهيم الحتلي المعروف بهشام المشرقي (الكشي ١٣٦٣ ج٢: ٥٦١ رقم ٤١٧) من المتكلّمين الذين يصعب تصنيفه ضمن أحد التيارين السابقين.

٤ ـ الاتجاه الأخباري الصرف:

هذه الفرقة ـ على نقيض المحدّثين المتكلّمين ـ لم يكن لها هاجس الفهم الدقيق والمنسجم للمعارف بل اكتفت بنقل الروايات والفهم الساذج بها. وأتباع هذه الفرقة وإن لم يكونوا نجوماً لامعة في سماء المعرفة لكنّهم نقلوا لنا روايات كثيرة. ولو أمكن إثبات الوجهة الكلامية لاتجاه المحدّثين المتكلّمين من خلال كتابة رسائل عقدية، الأسئلة الكلامية، تنظيم الروايات وتبويبها و...؛ لم نعثر من هذه الفرقة من رواة الكوفة على برنامج معرفي ينبئ عن وجهتهم الكلامية.

ولا يخفى انّ هذه الفرقة كانت تكتفي بنقل الروايات العقدية، ومن الواضح انّ هذا السلوك لا يُنبئ عن مساجلات كلامية، ولذا كان أصحاب هذه الفرقة مورد تكريم واحترام الجميع ولم تتوجه إليهم التهم من قبل الخصوم ولم تُنسب إليهم فرقة أو مذهب فكري خاص.

انّ سخط هذه الفرقة من الرواة من الكلام وجهد المتكلّمين كان بسبب النصوص الواردة في ذم الكلام والجهد الكلامي (انظر على سبيل المثال: الصدوق ١٤١٤: ٤٣) ومن الطبيعي أنّه ما كان يروقهم عملية تبيين المعارف الدينية لالتزامهم الخاص بالنصوص الدينية، إذ كان التعبد بالنصوص مهمّاً بالنسبة لهم، ولذا لم يبذلوا أيّ جهد في تنظيم المعارف. وربما كانت إشارة الأشعري لمن كان يقول: «القول ما قال جعفر» (الأشعري ١٤٣٠ ج١: ٤٨) متوجهة إلى هذه الفرقة. ولابدّ من التنويه إلى انّ

الأشعري ـ في هكذا موارد ـ لم ينقل رأياً ويكتفي بذكر هذا المنهج فقط.

طبعاً توجد نقاط مشتركة كثيرة بين هذه الفرقة مع تيار المحدّثين المتكلّمين من حيث عدم الدخول في حقل الدفاع، التعبد بالنصوص، اجتناب الاستعانة من خارج نطاق النص عند التبيين، ونقل روايات ذم الكلام. مضافاً إلى هذا فإنّ التبادل الروائي بين هذين الاتجاهين كان كثيراً وربما كان هذا هو السبب في صعوبة تصنيفهم وتمايزهم عن بعضهم البعض.

يُعدّ حماد بن عثمان الناب (ت١٩٠) أبان بن عثمان أحمر البجلي (ت ح ٢٠٠) جميل بن دُرّاج بن عبدالله الكوفي (كان حيّاً قبل ٢٠٣) وأبو محمد عبدالله المغيرة الخزاز الكوفي (كان حيّاً قبل ٢٠٣) من أبرز أشخاص هذه الفرقة.

الخلاصة

الدراسات الجديدة في تاريخ كلام الإمامية لم تتطرّق إلى حقبة ٨٠ إلى ١٨٠ هجري بشكل جيّد، ولذا عُدّت بغداد ومدرستها الفكرية بداية الكلام الإمامي. ولكن كما ظهر ممّا سبق فإنّ مدرسة الكوفة الكلامية كانت وراء انتشار معارف أهل البيت العقدية وتقديمها بوصفها منظومة معرفية من خلال تيارين كلاميين هامّين: تيار الكلام التنظيري وتيار المحدّثين المتكلّمين. نعم لهذين التيارين اتجاهاتها الخاصّة ولكن نقطة الاشتراك بينها الالتزام بالرواية والسؤال عن المعصومين عليهم السلام ونقلها إلى الأجيال القادمة. ومع هذا فإنّ التيار الكلامي كان بصدد التبيين العقلاني والتنظير لمعارف مدرسة أهل البيت عليهم السلام وللدفاع عنها أمام التيارات المنافسة الأخرى، أما التيار الإخباري فكان بصدد فهم هذه المعارف بشكل دقيق ونشرها في المجتمع الايماني.

ولابدّ من التنويه إلى انّ الكوفة ـ خلافاً لما قد يقال ـ كانت تحمل بين طياتها مدرسة كلامية مفصّلة بمنهجية خاصّة، تيارات كلامية متنوّعة، كبار المتكلّمين والتراث الكلامي الزاخر، ولم تقتصر على عدّة أشخاص ومعدودين أو تيار خاصّ. هذه المدرسة تم تكوينها بمرأى مسمع المعصوم عليه السلام وتم هدايتها من قبله.

من بين هذين التيارين فإنّ تيار المتكلّمين المحدّثين وإن خفّت وطأته لأسباب مختلفة وتمّ انتقاله إلى بغداد في الجملة، لكن بقي السلوك الكلامي لتيار المحدّثين المتكلّمين ثابتاً ومستمراً بشكل جيّد في مدرسة قم الكلامية.

* هوامش البحث *

(١) بهذا لا يعني عدم إطلاع المتكلمين على آراء الفلاسفة، إذ إنّ التأثير والتأثر بين علمين أو ثقافتين متخالفتين أمر اعتيادي وهو أمرٌ يتمّ التأكيد عليه في هذا النوع من الإشكالات، هو العلقة المباشرة والاستفادة المنهجية لعلم الكلام من سائر المنظومات المعرفية.

(٢) كالروايات الدالة على ذم الكلام أو الطعن في المتكلمين من قبل الأئمّة عليهم السلام في تلقي العقائد والذي فُسّر بعدم حجيّة العقل، وغيرها من الشواهد.

(٣) وعلى سبيل المثال فإنّ مبحث الجبر والاختيار لم يطرح لحلّ مسألة اختيار الإنسان ودور الإرادة الإلهية بل لتبرير أعمال الخلفاء. كما انّ الهدف من طرح مبحث الإيمان والكفر كان لأجل تحديد دائرة دار الإيمان والكفر وتحديد حق المواطنة، لا لأجل الوقوف على ماهيّة الإيمان والكفر.

(٤) للاطلاع الأكثر أنظر: الخوارزمي، المناقب: ٣١٣ ح٣١٤، الأميني، الغدير١: ١٦٦ ـ ١٨٦، الهيثمي، مجمع الزوائد٩: ١٠٤، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة٣: ٢٠٨، المسعودي، مروج الذهب٢: ٣٨٢، ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق٨: ٥٦٨، المتقي الهندي، كنز العمال ١١: ٣٣٢ ح٣١٦٦٢ المجلسي، بحار الأنوار٣٦: ٣٥٣، نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٣٣٨.

(٥) في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام نرى التماسك بين بريد بن معاوية، أبي بصير، محمد بن مسلم وزرارة بن أعين (الكشي ١٣٦٣ ج١: ٣٤٧ رقم ٢١٥ ـ ٢١٩) حيث يروون عن بعضهم الآخر (انظر الخوئي ١٤١٣ ج٣: ٢ رقم ١٦٧٣. ج١٧: ٢٤٧ رقم ١١٧٧٩ و١١٧٨٤، ج٧: ٢١٨ رقم ٤٦٦٢).

(٦) كشاهد على هذا المدّعى يمكن الإرشارة إلى قوله عليه السلام: «شرّقاً أو غرّباً لي تجدا علماً صحيحاً إلّا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت عليهم السلام».

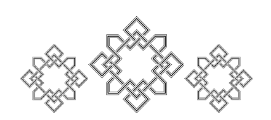
(٧) حيث قال: الشيعة الذين إذا اختلفت الناس عن رسول الله صلى الله عليه وآله أخذوا بقول علي عليه السلام، وإذا اختلف الناس عن علي أخذوا بقول جعفر بن محمد عليه السلام.

* المصادر والمراجع *

١. ابن أبي زينب النعماني (١٣٩٧ق)، الغيبة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، طهران: نشر صدوق.
٢. الأحمدي أبو عل الميانجي، علي (١٣٧٤)، مواقف الشيعة، قم: جماعة المدرسين بقم المشرفة، مؤسسة النشر الإسلامي.
٣. الأسعدي، عليرضا (١٣٨٨)، هشام بن الحكم، قم: نشر پژوهشگاه علوم وفرهنگ إسلامي.
٤. الأشعري، أبو الحسن (١٤٣٠ق) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تصحيح: نعيم حسين زرزور، بيروت: مكتبة العصرية.
٥. أقوام كرباسي، أكبر وسبحاني، محمد تقي (١٣٩٢)، «مؤمن الطاق وروش كلامي أو»، مجلة كلام إسلامي، ش ٨٥.
٦. البغدادي، أبو منصور (١٤٢٩ق)، الفرق بين الفرق، تصحيح: إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة.
٧. الجعفري، محمد رضا، (١٤١٣ق)، «الكلام عند الإمامية، نشأته وتطوره، وموقع الشيخ المفيد منه»، تراثنا، ش٣٠ و٣١.
٨. الحر العاملي، محمد بن الحسن (١٣٦٢)، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، طهران: نويد.
٩. الخياط، أبو الحسين، الانتصار، قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
١٠. الرضايي، محمد جعفر، (١٣٩١) «امتداد جريان فكري هشام بن حكم تا مدرسة كلامي بغداد»، نقد ونظر، ش ٦٥.
١١. الرضايي، محمد جعفر ، (١٣٩٠)، «تبيين معنايي علماء أبرار»، مجلة هفت آسمان، سال سيزدهم، ش ٥٢.
١٢. الزراري، أبو غالب أحمد بن محمد (١٣٦٩ق)، رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين، تحقيق: محمد رضا الحسيني، قم: مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية.
١٣. سامي النشار، علي (٢٠٠٨م)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج٢، قاهرة: دار السلام.
١٤. السبحاني، جعفر (١٤٢٤هـ ق)، معجم طبقات المتكلمين، ج١، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

١٥. السبحاني، محمد تقي (١٣٨٧)، «كلام شيعي، ماهيت، تحولات وچالش ها»، فصل نامه أخبار شيعيان، دي ماه، ش ٣٨.
١٦. ــــــــ (١٣٩١) «كلام إماميه ريشه ها ورويش ها»، نقد ونظر، ش ٦٥.
١٧. ــــــــ (١٣٩٠)، نقد كتاب مكتب در فرايند تكامل، قم: پژوهشگاه علوم وفرهنگ إسلامي، پژوهشكده تاريخ وسيره.
١٨. الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم (١٤٢١ق)، الملل والنحل، تصحيح: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت: دار المعرفة.
١٩. الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي (١٣٧٨)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تصحيح: مهدي اللاأجوردي، طهران: نشر جهان.
٢٠. ــــــــ (١٣٩٥ق)، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، طهران: إسلامية.
٢١. ــــــــ (١٣٩٨ق)، التوحيد، تصحيح: هاشم الحسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين.
٢٢. ــــــــ (١٤١٤ق)، الاعتقادات، ط الثانية قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
٢٣. الصفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليه وآله، تصحيح: محسن كوچه باغي، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
٢٤. الصفري فروشاني، نعمت الله (١٣٧٨)، غاليان، مشهد: بنياد پژوهش هاي إسلامي.
٢٥. الطالقاني، سيد حسن (١٣٩١)، «مدرسة كلامي قم» نقد ونظر، ش ٦٥.
٢٦. الطالقاني، سيد علي (١٣٨٢)، «ترمينولوژي جريان شناسي فرهنگي»، حوزه، ش ١١٩.
٢٧. الطبري، محمد بن جرير (١٣٥٨)، تاريخ الأمم والملوك، قاهرة: استقامه.
٢٨. الطوسي، محمد بن حسن (١٣٧٣)، رجال الطوسي، تصحيح: جواد القيومي الاصفهاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، التابعة لجامعة المدرسين.
٢٩. ــــــــ (١٤٢٠ق)، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تصحيح: عبدالعزيز الطباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
٣٠. العسكري، مرتضى (١٤١٣ق)، معالم المدرستين، طهران: مجمع علمي إسلامي دانشكده أصول دين.
٣١. الفارابي، محمد بن محمد (١٩٣١م)، إحصاء العلوم، تعليق: عثمان محمد أمين، قاهرة، مصر: مكتبة الخانجي.
٣٢. فان، اس، جوزيف (٢٠٠٨م)، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج١، ترجمة: سالمة صالح، بيروت: الجمل.

٣٣. الكراجكي، أبو الفتح (١٤١٠ق)، كنز الفوائد، قم: دار الذخائر.
٣٤. الكشي، محمد بن عمر (١٣٦٣)، رجال الكشي ـ اختيار معرفة الرجال، تصحيح: مهدي الرجايي، قم: مؤسسة آل البيت.
٣٥. الكليني، محمد ين يعقوب (١٤٠٧ق)، الكافي، ج١، تصحيح: علي أكبر الغفاري ومحمد الأخوندي، طهران: دار الكتب الإسلامية.
٣٦. گرامي، سيد محمد هادي (١٣٩١)، نخستين مناسبات فكري تشيع، طهران: انتشارات دانشگاه إمام صادق عليه السلام.
٣٧. المجلسي محمد باقر (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٣٨. المحمدي المازندراني، بشير (١٣٧٥)، مسند محمد بن مسلم الثقفي الطائفي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين.
٣٩. ــــــــ (١٣٨٣)، مسند أبي بصير، قم: دار الحديث.
٤٠. ــــــــ (١٤١٣ق)، مسند زرارة بن أعين، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين.
٤١. المدرسي الطباطبائي، سيد حسين (١٣٧٤)، «مناظرات كلامي ونقش متكلمان»، فصلنامه، نقد ونظر، ش ٣ و٤.
٤٢. ــــــــ (١٣٨٦)، مكتب در فرآيند تكامل، ترجمة هاشم ايزدپناه، طهران انتشارات كوير.
٤٣. المرزباني الخراساني (١٤١٣ق)، مختصر اخبار الشعراء الشيعة، باهتمام الشيخ محمد هادي الأميني، بيروت: شركة الكتبي للطباعة والنشر والتوزيع.
٤٤. المفيد، محمد بن محمد (١٣٧٢)، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه طهران ـ دانشگاه مك گيل.
٤٥. الموسوي الخوئي، سيد أبو القاسم (١٤١٣ق)، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، قم: مركز نشر الثقافة الإسلامية.
٤٦. النجاشي، أحمد بن علي (١٣٦٥)، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين.
٤٧. نيومن، آندره (١٣٨٦)، دوره شكل گيري تشيع دوازده إمامي، قم: انتشارات شيعه شناسي.
٤٨. ولفسن هرى اوسترين (١٣٦٨)، فلسفة علم كلام، ترجمة أحمد آرام، طهران: الهدى.





الكوفة وبداية المدينة العربية الإسلاميّة
تفاعلٌ مع هشام جُعَيّط

أ. د. عادل بالكحلة(*)

توطئة:

ليس مطلوبنا في هذا العمل نقدًا ابستيمولوجيّا لمعرفة هشام جُعَيِّط التاريخيّة وهو الذي كتب مادّة «الكوفة» في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، وإنّما التقاط ما هو ملائم لنا لإعادة فهم نشأة الأمّة الإسلاميّة منْ خلاله، تلك النشأة التي مازالت حاضرة فينا، بنجاحاتها وبسوء تدبيرها أحيانًا. فليس مطلوبنا هنا، قراءة في جعيّط، وإنما تفاعل واستفادة منه.

فلماذا «قرّرت» السلطة المركزيّة أن تكون العراق فضاء فصل عنصري بين العرب والفرس، وبين عرب الجزيرة المستقلين تاريخيّا والعرب العراقيين الخاضعين تاريخيّا لسلطة الساسانيين، وبين العرب القدماء بالعراق والعرب الفاتحين؟

ففي نفس الوقت، كان «قرارها» الاندماج في النسيج الشامي (مُدنا وقرى وأريافًا، ومعسكرات).

هل تسبب «القرار» العراقي في إنتاج عراقٍ مسلم منقسم، غير منضبط للدولة

(*) المصدر المُحَاوَر: جُعَيِّط (هشام)، **الكوفة: نشأة المدينة العربيّة الإسلاميّة**، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ١٩٨٦.

(بما يعنيه الانضباط من «إيجابيات» و«سلبيّات»)؟ وهل تسبّب «القرار» الشامي في إنتاج شام مسلم متماسك، منضبط للدولة؟

هل تسبّب «القرار» العراقي (من جُملة أسباب كثيرة) في إنتاج عراق لا يمكن أن يقبل عليًّا موحّدًا له وحاكمًا عليه، في حين أن «القرار» الشامي سيتسبّب (من جُملة أسباب أخرى) في إنتاج شامٍ يقْبل معاوية جامعًا له وحاكمًا عليه، هو وأسرته، لمدّة طويلة؟

هل ذلك مما جعل الكوفة (عاصمة العراق) أقلّ تماسكًا اجتماعيًّا وأقلّ إنتاجًا «اقتصاديًّا» (= معاشيًّا) من دمشق (عاصمة الشام) في بدايات الحضارة الاسلاميّة ؟

في الآن نفسه، هل ذلك ممّا جعل الكوفة منتِجةً للمعرفة العربية – الإسلاميّة، في حين أن دمشق لم تكن قادرة على ذلك في تلك المرحلة؟

لا تهمنا، هنا، الإجابات، بقدر ما يهمّنا التفكير في نشأتنا، وإعادة التفكير فيها.

١. إشكالية الفتح:

يؤكّد هشام جْعَيّط أن تأسيس الكوفة سنة ١٧ هـ/ ٦٣٨ م، مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالفتح العربي للعراق، بما هي «موقع القلب» من منطقة المعركة بين الفاتحين والساسانيين (ص ١٥). ولا ندري بالضبط سرّ هذا الاختيار السَّوْقي[١]. فلقد كان جزء هام من العائلة الساسانيّة (لعلّ على رأسه السيّدة شاه زنان وأختها) وجزء هام من الجماهير الريفيّة والحضريّة مؤيدة للفتح العربي، بتدبير عَملاني[٢] من سلمان الفارسي و«الأبناء»[٣] في اليمن.

ولكن من الأكيد أن هذا القرار لم يكن من الجناح العَلَوي – الميداني للجبهة، بل كان من الجناح العُمري – السياسي. فلقد كان الخليفة عمر بن الخطاب رافضًا لأي

فتح، ثم قَبِلَ الشام وجْهةً واحدة للفتح، وكانت بدايات فتح العراق من الجناح الميداني دون إمضاء من الجناح السياسي ودون رضاها قبل وقت طويل (ص ١٦)، ممّا قد يعزّز الأطروحة بأن الجناح العلوي – الميداني ورَّط «الخلافة» في فتح الإمبراطوريّة الساسانيّة. ولكن من الأكيد أن قرار «فصل» الفاتحين فضائيًّا/ حِمَويًّا عن السكان الأصليين، بتأسيس الكوفة والبصرة كان «قرارًا» من الجناح السياسي للجبهة.

ولقد كان «قرار» فتح جبهة ساسانيّة – بيزنطيّة، «قرارًا» من الرسول (ص) نفسه، استجابةً لسورة التوبة التي نبّهت إلى «قرار» بيزنطي – ساساني، لاكتساح دولة الرسول (ص)، من الشمال (بيزنطيًّا)، ومن الجنوب (ساسانيًّا عبر اليمن). ولقد كان «قرارًا» سَوْقيا، إذ لم تكن حياة الإسلام واستمرارها ممكنين دون مجابهةِ «قرارِ» الاكتساح والاستئصال بسَوْق اكتساحٍ واستئصال مضاد يُعيدُ بناء العالم على أسس الحريّة الدينيّة والحريّة «الاقتصاديّة»: ﴿**ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً**﴾ (البقرة، ٢٠٨).

كانت العراق «قطرا مفتوحا، خاضعًا، مستقلا، ولم يكن قطر قوميّا، فهو مرتبط بالإمبراطوريّة إلى درجة أنّه لو ضاع العراق لضاع كلّ شيء (...) فأهم ما في الجهاز الدفاعي الإيراني استقر بالعراق» (ص ٢٠).

لقد كان بإمكان الفصل الحِمَويّ بين السكان «الأصليين» والسكان الوافدين أن يعيق فتح إيران وفتح القارة الآسيويّة عسكريًّا أو سلميًّا («معاشيّا» و«ثقافيّا»)، [**والفتح** هو عكس انغلاقها السابق]. ولكنّنا لا ندري كيف استطاعت الكوفة أن تقلب سَوْق التأسيس، العَزْليّ، لتصبح عاصمة الانتشار «الاسلامي» باتجاه بلاد القَبْق (=قُوقازيا) وآسيا الوسطى وخراسان والهند والصين (قارة آسيا)، بينما فرّطت دمشق «الإسلاميّة» في اندماج الفاتحين بها ووراثتها لمنظومة عسكريّة متطوّرة (بيزنطيّة) ومطيعة من أجل فتح العالم البيزنطي – على الأقل – (سلميًّا وعسكريّا) إذ ارتبطت دمشق الأمويّة باتفاقيّة «سلام» تصل حدّ التبعيّة مع القيصريّة البيزنطيّة بواسطة من

القديس يوحنّا الدمشقي، الذي ينحدر من عائلة ذات وجاهة لدى القسطنطينيّة منذ عقود سابقة، لتستمرّ وجاهته ووزارته مع معاوية وأخلافه.

٢. نشأة الكوفة:

لم تكن الكوفة في نشأتها تدعى «مدينة»، بل كانت تدعى «مِصْرًا» والكلمة من أصل يماني، وتعني «فكرة الحدود، والمعسكر الحدودي المتاخم لعالمين» (ص ٩٣). وبذلك سنكون الكوفة بديلاً عن المدائن، عاصمة الإمبراطوريّة الإيرانيّة، المتعدّدة الأعراق والأديان. ومن الصعب جدّا أن يكون الجناح العسكري للفتح هو الذي فرض ذلك، باعتبار أنّه لما أصبح ماسكًا بالسلطة المركزيّة في المرحلة الرّابعة من الخلافة (وممثّلُه الأبرز هو مالك الأشتر اليماني – النخعي)، لم يكن يحمل أطروحة تمايز عرقي أو عنصري أو ديني، خاصّة وأنّه يعلم أن ذلك سيجعل عمليّة انتشار الإسلام بين الإيرانيين وحتى عرب العراق عمليّة بطيئة جدّا، يحكم الانفصال الحِمَوي، فالاندماج هو الأفضل لنجاح هذه العمليّة.

ومن الأكيد أن الجناح السياسي لعمليّة الفتح، كان يقصد الفصل. فرئيس المرحلة الثانية من الخلافة لم يأمر ممثلي الجناح السياسي لفتح الشام (معاوية أساسًا) بالانفصال العربي الفاتح عن العناصر «الأصليّة» المكوّنة للمجتمع الشامي، بل أمر ممثّلي الجناح السياسي لفتح العراق بعدم الاختلاط السَّكَني بالعرب العراقيين وبالأعاجم العراقيين، ومَنْ وراءهم من أعاجم (ص ٩٤ وص ٩٥). وذلك ما جعل المرحلة الرّابعة من الخلافة، التي اتخذت من الكوفة عاصمة، غريبة في عراق أرادهُ الجناح السياسيّ في فتح العراق عراقًا مفكّكًا، مُرْهِصًا بعراق الصراع الشعوبي بعد أقل من قرن. فلقد كان الجناح السياسي للفتوحات الاسلامية يعلم أن الجناح الميداني – العسكري للفتوحات أصبح عظيم الحضور بالجبهة الساسانيّة، متقلّص الحضور

بالجبهة الشاميّة، لعوامل سَوْقية ضاغطة، فكان من الطبيعي أن يسعى لعراق منقسم على نفسه، خوفًا من أن يصبحُ قاعدة يصبح بها الجناح العسكري للفتح العراقي صاحب القيادة السياسيّة للخلافة. وذلك رغم أن ذلك الخوف وهمي، إذ أكّد الجناح العسكري دائمًا أنّه موالٍ دائمًا للدولة. ولقد سرى هذا الخوف الوهمي على التّحمية في مصر وإفريقيّة فكانت الفسفاط مكان الإسكندريّة (تحت ضغط الرُّهَاب من ممثل الجناح العسكري، محمد بن أبي بكر)، وكانت القيروان مكان سبيطلة وقرطاج ليس لسبب سَوْقي جوهري ولكنْ رُهابًا من أبرز المتقدمين إلى الجبهة الافريقيّة (محمد بن أبي بكر)، أيضا، ولمنع الجناح العسكري من الاندماج بالعنصر المحلّي فيصبح – وَهْمًا – رديفًا له في تمرّد. ولم تسلم من هذا القرار إلاّ الشام، لثقة المرحلتين الثانية والثالثة المطلقة في واليها.

ورغم ذلك فإنّ افريقيّة هي القادح الأوّل في الثورة على المرحلة الثالثة من الخلافة، فقد كان المطلوب من فتح سبيطلة التي كانت تخزِنُ جزءًا كبيرًا من ثروة الشعوب المنهوبة من قِبل بيزنطة في افريقيا وآسيا ليُعاد توزيعها على الشعوب التي أعانت الخلافة على تخليصها من الخطر البيزنطي، علاوة على إعادة توزيعها في الجزيرة العربيّة. لكنّ احتكار والي مصر لتلك الثروة، دون إرجاعها إلى عاصمة الخلافة، جعل إعلان الثورة ينطلق من الفسطاط نفسها ليطال بعد مدّة وجيزة عاصمة الخلافة نفسها.

ولم يكن ممكنًا جعل الكوفة وريثة للثقافة المدنيّة والعسكريّة بالمدائن، لأنّها لم تكن إدماجيّة بل قام الوالي المغيرة بنفْيٍ غير معلن لأبي التّقانة الإيرانيّة، إلى المدينة المنورّة، ليُهان هناك، ولتخسر الأمّة الاسلاميّة فرصة مبكّرة لدخول التقانة المتطوّرة. ولم تكن الكوفة وريثة للفلاحة العربيّة – النبطيّة ولا للفلاحة الفارسيّة، إذ أن تربتها «لم تكن معدّة للزراعة، بل للاستقرار البشري» (ص ٩٨). فكان تأسيسها «تلفيقيّ،

وسط مستحيل، أو إنّه دليل على التردّد في الاختيار والقرار» (ص ٩٨)، رغم هوائها النقي ومواردها المائيّة الطيّبة.

٣. المخطّط المدني الأوّل:

ينطبق مفهوم المصر «بداية على مركز ذي اتجاه عسكري حدودي لكنّه يعني أيضا، وبصورة لا تقل قيمة، إقامة دائمة للسكن قابلة للتطوّر إلى مدينة» (ص ١٠٤). ولئن ارتبطت الكوفة في نشأتها بالعمل العسكريّ، طيلة قرن، فإنّها عرفت منذ البداية «الطابع المدني السكني، والتعايش المنظّم، العائلي والعشائري والقبلي» (ص ١٠٤)، وخاصّة من أسد وتميم (النجديتين) وكندة اليمانيّة (ص ١٠٥). ولقد تأطّرت الظاهرة القبليّة الكوفيّة «بقوّة التنظيم الحكومي والعسكريّ والجبائي» (ص ١٠٤).

ورغم أنّه لم يكن بالإمكان أن تمّحي ثقافة النهب والسلب النجديّة وثقافة الدهاء المُلْكيّة الكِنْديّة، فإن الزّمن والسّوَاق[٤] الثقافيّة النخبويّة والإصلاحيّة، كانت كفيلة بالحدّ من تأثير سلبيّات الثقافتين. ولكنْ المرحلة الرّابعة من الخلافة، لم تكن محظوظة، إذ أن أقلّ من نصف قرن لم يكن قادرًا على محو سلبيّات الثقافتين، رغم تقلصهما، خاصّة أن قائد المرحلة كان نَكِرةً بالكوفة، ولم تكن له إمكانيّة السفر إلى خارج المدينة المنوّرة، ولم يكن لأتباعه حقّ التبشير باسم مشروعه، علاوةً عل تعرضّهم للاضطهاد الواضح في المرحلة الثالثة التي دامت طويلاً ممّا طمس حتى رأس ماله النضالي[٥] ضدّ الإمبراطوريتين من الذاكرة الكوفيّة، إلى حدّ كبير، وهو الذي كان يسمح لهم ببعض المشاركة القياديّة قبل تلك المرحلة.

٤. مراحل تعمير الكوفة:

يعتبر هشام جُعيّط أن أكثر مراحل تعمير الكوفة بداهَةً هي المرحلة الثانية من

الخلافة (١٧ – ٢٣ هـ/ ٦٣٨ – ٦٤٣ م)، وولاية زياد (٥٠ – ٥٣ هـ/ ٦٧٠ – ٦٧٢ م)، واعتبرهما رئيسيتين، ثم ولاية خالد القسري (١٠٩ – ١٢٠ هـ/ ٧٢٣ – ٧٣٧ م)، فالعصر العبّاسي الأوّل (١٣٢ – ١٩٧ هـ/ ٧٤٩ – ٨١٣ م) والعصر العبّاسي الثّاني. وقد استعمل جعيّط نتائج الحفريّات (بين عامي ١٩٥٤ و١٩٥٧) بالقصر بالغةً المستوى الأوّليَّ، فالأمويَّ فالعبّاسيَّ؛ وإن لم يفعل العباسيون سوى ترميم الحالة الأمويّة.

ولقد كانت «الكوفة الأولى أكثر تاريخيّة من الكوفة الأمويّة التي صارت مهمّشة بعدُ» (ص ١١٥) إذ نالت نصيبها من العقاب الأموي، ولكن «الكوفة في العصر الأموي، أكثر تاريخيّة منها في العصر العبّاسي» (ص ١١٥)، لأن الأحداث السياسيّة استقطبتها المدينة العراقيّة الجديدة (بغداد) التي بدأت بدايةً سلطانيّة بهندسة أكثر عقلانيّة من ارتجال الجناح السياسي للفتح والتشرذم القبلي.

وأثناء ولاية المغيرة (٢٢ – ٢٤ هـ)، «ظهرت مواقع الخيام المصفّفة بصورة دائمة في شكل حيطان من لبن. وبداية من سنة ٥٠ هـ/ ٦٧٠ م، وقع أخيرًا الشروع في بناء دُور حقيقيّة من آجر، وكان ذلك في ولاية زياد»، حسب تلخيص ماسينيون الذي اعتمده جعيّط (ص ١١٧). ولم تشيّد الكوفة حقًّا «إلا في العصر الأموي، خلال ولاية زياد، حيث استخدم الآجر المعهود في بلاد الرافدين» (ص ١١٨)، وبذلك تأصّلت المدينة عراقيا في ظاهرها العِمَاري لأوّل مرّة.

وبعَوْدة جْعِيّط إلى البلاذري وسيف بن عمر، لا نرى أثرا للمرحلة الرّابعة من الخلافة رغم أنّها نقلت مركز الحكم إلى الكوفة نفسها. فإن لم تستطع تلك المرحلةُ الاهتمامَ بالعمارة، فلقد حاولت خلخلةَ الأخلاقيّة الكوفيّة التأسيسيّة لتعويضها بأخلاقيّة كوفيّة جديدة، فلقد كانت خطب الإمام كلّ يوم جُمعة، على الأقل، تحاول تأسيس أخلاقيّة مدينيّة غير عصبيّة (قبليّا وعرقيّا).

يقدّم سيف بن عمر «تفاصيل ممتازة عن المخطط المديني الأوّل الذي ستتقيّد به الحاضرة المقبلة وتوبوغرافيتها» (ص ١٢٧). ويتشكّل فضاء الكوفة الأُولى من «مساحة كبرى مركزيّة، سياسيّة ودينيّة، تشمل المسجد والقصر، وهي عبارة عن مكان القيادة وتجمع الناس، ثم تأتي الخطط القبليّة للسكن» (ص ١٢٧).

وهذا ما يُفنّد رأي رضا بُوكْرَاع، عالم الاجتماع التونسي، الذي يرى أن المدينة الاسلاميّة محرومة من الفضاء العمومي «مما جعلها لا تعرف الحريّات» (كتابُهُ، **الكَسْر**، د.ن.، ٢٠١٥، ص ٥٠). كما نجد هذا المخطّط «عنصر الفصل والمرور في آن واحد، وهي الأنهج التي تمكّن من تفريد الخطط القبليّة وجمع المقاتلة في أسرع وقت **في الفضاء المركزي الكبير**» (ص١٢٧). وقد كان هذا الفضاء المركزي «ساحة كبرى، استخدمت للاجتماعات، وعرفت بالميدان أو الرحبة» (ص ١٢٩). وذلك ما كان شرطًا لجعل الكوفة مدينة المواطنين المثقفين والثوريين في ما بعد (زيد بن علي أبرز مثال، وقد سبقته ثورة المختار وثورة الأشراف). وذلك ما جعل الأرستقراطيّة، وخاصّة ولاة الخليفة الثالث بدايةً تفكّر في قضم أجزاء من هذا الفضاء العمومي (ص١٢٩ و٢٩٣). فهو الشرط الفيزيقي للتحول الفكري والتغيير الثوري وفكرة الحريات، فحتى كلمة «الرحبة» التي بقيت إلى اليوم في لهجات العرب «توحي بالاتساع والمكان الخالي، ما عدا بعض المناسبات» (ص ١٧٣).

ولا يمكن القول إن فكرة القضاء العمومي فكرة ما قبل اسلاميّة (ص ١٣١)، لأنّها شرط موضوعي من شروط الاجتماع البشري، خاصّة إذا اعتبرنا أن كلّ ثقافة مبنيّة على إسلام أوّلٍ وعلى نبوّة أولى، كما يؤكّد القرآن الكريم: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِالله وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾ (البقرة، ٦٢).

لقد كانت فكرة «الرحبة» فكرة أبدعها الجناح الميداني العسكري للفتح، إذ اقتنع أن المسجد احتكرته السلطة التي يمثّلها الجناح السياسي للفتح، إذ منعت ممثلي

الجناح العسكري - الميداني من الخطابة الرسميّة في المسجد ومن تدوين السنة النبويّة كتابة وسردها قولاً، ومِنْ ذِكْرِ مشروعِ رأسِهِمْ.

وإذا كان ممثل هذا الجناح الميداني الأبرز همداني من يمن الحكمة (مالك الأشتر) وليس من كندةِ الدهاةِ، وكان أهمّ الثوّار في العهد الأموي والعباسي يمانيين، فهمْنا لماذا كانت بعض بصمات الهندسة الكوفيّة صنعانيّة – يمانية (ص ٢٦٥). فمن الأكيد أن مالك الأشتر وهو يصارع الوضعيّة الكوفيّة التي فُرضت على جناحه، يحاول أن يفرض ما يُمكنه فرضه بالحِمَى الكوفي ومنه «**الرحبة**» (علاوة على المنزل مثلا – ص ٢٦٤) التي سينقلها عن «**الحلقة**» الصنعانيّة التي كانت فيها محاوراتُ الإمام/ الوالي عن النبيّ (ص) لليمانيين حتّى أسلموا عن اقتناع، ليس بفضل الخطابة الإقناعية فقط، وهي الأهم هنا، ولكنْ أيضًا بفضل القاعدة الفيزيقيّة التي تسهّل مهمّة الإقناع/ المحاوري، فلقد مثّلت «**الحلقة**» وعي الفضاء العمومي المحمول للنقاش الحرّ. هذا علاوة على أن هذا الجناح الثوري/ التقدمي بنى ٣٠ مسجدا لقلب الوضع الثقافي، وهو عدَدٌ لا نجده في أي مدينة أخرى حتى ببغداد (ص ١٣).

وإذا اكتشف جْعَيِّط أن الكوفة لم تصبح اسلاميّة إلاّ متأخّرة وليس في بداياتها (ص ١٩٣)، وأنّها اكتسبت هوية واضحة ومتكاملة بعد زمن، ليس لتنازع التأثيرات الحضاريّة عليها، ولكن نتيجة الثّقل التاريخي «لقرار» الجناح السياسي للفتح والخلافة عليها.

٥. الكوفة وإمامها:

يرى قائد المرحلة الرّابعة من الخلافة، أنّه هو الحاكم الأكثر مشروعيّة لأنّه لم يصبح حاكمًا بواسطة «فَلْتَة وقى الله شرَّها»، أو اختيار خمسة أو ستّة نصّبُوا أنفسهم لتنصيب الآخرين. فهو الحاكم الوحيد الذي حاز منذ البداية على اختيار الأكثريّة،

علاوةً على اعتقاد النبيّ (ص)، البريء من الهوى الشخصيّ والتعصّبي، بأنّه الأفضل.

لقد انطلق حَمَويًا من مشروعيّة المدينة المنوّرة، ليطلب مشروعيّة الكوفة التي لم تكن تعرفُه منْ قبلُ، ولم يكن يحقُّ لها ذلك في القانون غير المعلَن. إنّه يقول إن «دار الهجرة [**أي المدينة**] قدْ قلَعَتْ بأهلها وقلعُوا بها»[٦]، فهي أصبحت ترفض مِنْ أهلها أن يجعلوها عاصمةً، وهم يعرفون أنّها موضوعيًا لم تعدّ صالحة لذلك. ثم يقول إن المدينة المنوّرة «جاشت جيش المِرْجَل»[٧]، أي أعلنت الثورة العارمة على النظام السياسي المنحرف عن «منهاج النبوّة»، لتشمل كل العالم الإسلامي. وهو يدعو في هذا الخطاب الكوفة إلى الاقتداء بأهل المدينة، في مواجهة «الفتنة التي قامت على القُطْب»[٨]، أي أن تُواجِهَ مَضَادَّة الثورة[٩] التي أُعلنت عليه بما هو موضوعيًا قُطب، صالح لتوجيه الآخرين.

إنّه يعرف أن الكوفة هي قلب رحى العالم الإسلامي، في إيجابياتها وسلبياتها. فهي الأكثر كثافة سكانيّة، وهي المسؤولة أوّلا عن الدفاع عن العالم الإسلامي ونشر المعرفة الإسلاميّة في آسيا وافريقيا، خاصة لما تنصَّلَت دمشق نهائيًا عن هذه الوظيفة.

إنّه يَعْرِف أن الكوفة هي «كلُّ» خير العالَم الإسلامي تجاه نفسه وتجاه الآخرين، بما تحتويه من أكثر القوى التي يعتبرها «خيِّرة» كمًا وكيفًا. وهو يعرف أنّها أيضا «كلّ» شرِّ العالم الإسلامي تجاه نفسه وتجاه الآخرين، بما تحتويه من تعصّب شعوبي وانحرافٍ في الغاية الفتحيّة واندراج انتحالي قَبَليٍّ داخل الملّة الإسلاميّة. فلا مناص من اختراقها؛ وإِنْ كان أمر تغييرها في ٤ سنوات قمريّة أمرًا مستحيلاً في منطق السنن الاجتماعيّة الموضوعيّة، فإنّ الاختراق باستثمار فرصة الظهور سيكون اللحظة الأولى في سَوْق بعيد المدى لانتزاع الكوفة من العصبيات ولإنتاج عراقٍ موحّد جديد بإمكانه أن يوحّد العالم الإسلامي ثم العالم في سياق التنوّع الغنيّ المتكامل. ولذلك نجد الإمام يعترف للكوفة بايجابياتها السَّوْقية التي لا تُشاركها فيها أي مدينة بالعالم الإسلامي

آنئذ، فهي «جبهة الأنصار وسنام العرب»[١٠]. وهي رغم تناقضها، ورغم أنّها لم تكن تعرفه، وهو من هو، يعترف لها أن كلّ العالم الإسلامي إمّا متثاقل عنه أو مخاصم، بينما ليس له اختراقٌ ورهانٌ تَحْمَويٌّ إلا للكوفة: «ما هي إلا الكوفة، أَقْبِضُها وأَبْسُطُها، **إن لم تكوني إلاّ أنت !**»[١١].

إنه يعلم جيّدا أن تنافضاتها وصلتْ بسَوْق الانحراف منذ عُقُود كثيرة مرحلةً خطيرة جدّا: «تَهبُّ أعاصيركِ»[١٢]. سكانُها عمومًا «الغائبةُ عقولُهُمْ، المختلَفَةُ أهواؤُهم»[١٣].

وهذه الأعاصير يقودها منذ عقود «حَاكةُ فتنةٍ»، ومنهم – مثلا – الأشعث الكِنْدي: «حائك ابن حائك»[١٤]، فهو وارث لوظيفة حياكة أعاصير الفتنة ومتمرّس عليها بثقافة كِندَة السياسيّة: «والله لقد أسَرك الكفرُ مرة والإسلام مرّة أخرى»[١٥].

ولقد نجح سَوْق الانحراف في اختلاق كوفة دون حِسٍّ مواطنيّ: «صُمّ ذوو أسماع، وبُكْم ذوو كلام، وعُمْي ذوو أبصارٍ، لا أحرارُ صدقٍ عند اللقاء، ولا إخوان ثقة عند البلاء»[١٦]. إنّهم عاجزون عن معرفة الحقيقة الكونيّة للإمام، وفي الآن نفسه لا يمكنه، بيداغوجيًّا أن يصدِمهُم بحقيقته الكونيّة؛ ولكنّهم يعلمون جيّدًا صدقه وعداليّته وتفانيه، ورغم صِدْقهِ ذلك لا يطيعونه: «صاحبكمْ يطيع الله وأنتم تعصونه، وصاحب أهل الشام يعصي الله وهم يطيعونه»[١٧]. فلقد استمرّ عرب الكوفة في التشرذم الولائي العربي، بحكم عدم اندماجهم بالانضباط الإيراني، بينما استمرّ الشاميون في الانضباط البيزنطي الذي اندمج فيه العرب الوافدون (بإيجابيات الانضباطيْنِ وسلبيّاته).

إن الإمام، رغم «أعاصير» الكوفة متفائل لأن سَوْقَ انتزاعها بدأ ولن يَنتهي إلاّ بتحقيق أهدافه، ولو على مدى طويل تتطلبّه الحالة: «كأنّي بك يا كوفة تُمَدّين مُدَّ الأديم العُكاظي، تُعْرَكِين بالنوازل، وتُركبين بالزلازل. وإنّي لأعلم أنّه ما أراد بك حيٌّ سوءًا

إلا ابتلاه الله بشاغل، ورماه بقاتل»[١٨]، فَسَتَعْرِكُ النوازل والزلازل التاريخيّةُ الكوفةَ، ولكنّ النهايات ستكون بمفعول ذلك «سعيدة». وذلك مشروط بوعي تلك النوازل وتلك الزلازل، وبحسن التعامل معها، وباكتشاف القادة المناسبين في كلّ مرحلة: «فإن لَبَدُوا فالْبُدوا، وإنّ نهضوا فانهضوا»[١٩]، و«عَنْ قليلٍ تلتفُّ القرون بالقرون، ويُحطَّمُ المحصود»[٢٠].

فالإمام يتعامل مع الكوفة بما هي العالم الإسلامي مكثّفًا؛ وما يعيشُه العالم الإسلامي موزَّعًا: تعيشه الكوفة مكثّفًا. إنّها كل العالم الإسلامي بخيره وبشرّه.

قامت على قرار سلطوي، رفضه الجناح الثوري التقدمي بالدولة، ثم اضطر للتفاعل معه، عبر التحمية[٢١] المضادة للتحمية السلطويّة. ولم تصبح الكوفة كوفةً في المرحلة الثانية من الخلافة، ولا الرّابعة، بل عَجَنَتْهَا محاوراتُ الرحبة والمسجد والثورات (مع ما تحمله من إعادة بناء جذريّة للذات) حتى أصبحت كوفة، أي مدينةً بذاتٍ واضحةٍ، مندمجةً في الفضاء الآسيوي لا في قطيعة معه، لنجد فيه أبا حنيفة الكابُلي (كابُل عاصمة إيران الشرقيّة أي أفغانستان) وميثم التمّار الفارسي، منخرطين دون صعوبة في سياق ثقافي كوفي لم يتبلور إلاّ بمخاض المراكمات التاريخيّة، لكي نجد في النهاية كوفة ليست الكوفة التي أرادها الجناح السياسي للفتح، تلك الكوفة الأولى، الفاقدة للهويّة، التي تعاملت معها المرحلة الرّابعة من الخلافة بصعوبة مُرّةٍ.

خاتمة

انتقلت الكوفة الناشئة (من الولادة العسيرة بين الثقافة السلطويّة والثقافة التقدميّة المضادة حتى الكوفة العباسيّة ذات الهويّة الواضحة)، من الحالة المتشرذمة بقصدٍ من السلطة إلى كوفة أَشْتَريةٍ، لكن بعد شهادة مالك الأشتر بأكثر من قرن ونصف. لقد صارع وجناحُهُ من أجل انتزاع كوفة لم يصلوا إليها إلاّ وهم تحت

اللحود. ذلك لأنّهم كانوا ثوريين عداليين عظامًا، يخططون لانتصار يرونه بأعيُن الآخرين الذين لم يولدُوا بعد. إنّهم درس في الثورية الإيجابيّة ذات البصيرة المستقبليّة، أي البصيرة السَّوْقية – الحضاريّة، المعتمدة على مراكمة الممكن. وإنّها الكوفة: «**إن لم تكوني إلاّ أنت!**»(٢٢).

*** هوامش البحث ***

(١) السَّوْق (بفتح السين) هو الاستراتيجيا باللغات الأوروبيّة.

(٢) العَملاَن هو: *Thelogestic* في الإنكليزيّة.

(٣) «الأبناء» هم الحُكام الفرس الذين توارثوا السّلطة في اليمن.

(٤) السّوَاق (بفتح السين) ج. سَوْق.

(٥) مصطلح من انتزاعي، أعني به ما يملكه المناضل من مُراكمة لمشروعيته والاعتراف به لدى منْ يناضل من أجلهم.

(٦) نهج البلاغة، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٩٦، ص. ٩٨٣.

(٧) م. س.، ص. ٥٣٨.

(٨) م. س.، ص. ٥٣٨.

(٩) مضادّةُ الثورة: Contre révolution.

(١٠) نهج البلاغة، ص. ٥٣٧.

(١١) م. س.، ص. ١٣٦.

(١٢) م. س.، ص. ١٣٦.

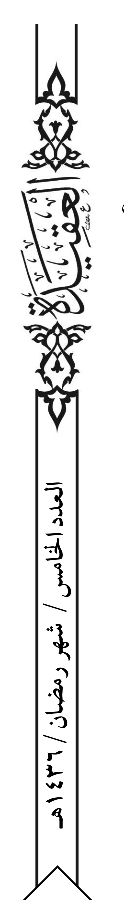
(١٣) م. س.، ص. ٢٦٦.

(١٤) م. س.، ص. ١٢٨.

(١٥) م. س.، ص. ١٢٨.

(١٦) م. س.، ص. ٢٦٦.

(١٧) م. س.، ص. ٢٦٦.



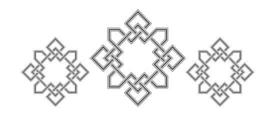
(١٨) م. س.، ص ١٧٠.

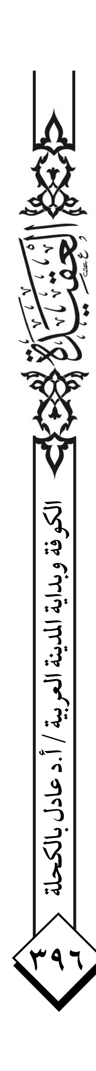
(١٩) م. س.، ص ٢٦٧.

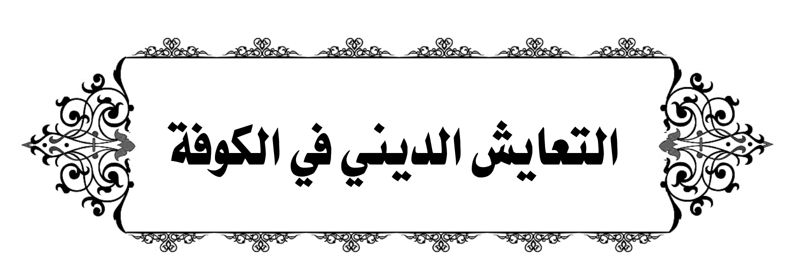
(٢٠) م. س.، ص ٢٧٣.

(٢١) تحمية: *Territorialisation*.

(٢٢) النهج، ص. ١٣٦.







التعايش الديني في الكوفة

منذ تمصيرها حتى منتصف القرن الثاني الهجري
وإطلالة على الواقع المعاصر

د.كامل سلمان الجبوري

عند تمصير الكوفة سنة ١٧هـ، سكنت فيها عدة قبائل عربية وحددت مواطنها التي نزلت بها، وهناك عناصر أخرى غير العناصر العربية سكنت المصر مع العرب جنباً الى جنب مثل العبيد والموالي، هذا من حيث القومية، أما من حيث المعتقد فقد نزلها أهل الذمة من اليهود والنصارى والسريان جاؤوا اليها من الحيرة والقرى المحيطة بها ولاسيما بعد زوال مجد الحيرة وعزها، وبالرغم من أنها لم تنصهر تماماً لتكون شعباً كوفياً متحد الصفات والسمات، حيث بقي هؤلاء على دينهم ومعتقداتهم، ولكن هذا الاندماج شكل عاملاً مهماً في الاختلاط والتعايش وانصهار هذه العناصر في بوتقة واحدة، بوصفها نموذجاً لأهمية هذه المدينة التي ضمت مزيجاً من أناس تختلف لغاتهم وتتباين الوانهم وطباعهم وثقافاتهم وأديانهم وعاداتهم، فقد كان العربي الى جانب الفارسي والنبطي الموالي الى جانب العبيد وغيرهم، كما تعددت الأديان فترى المسلم بجانب المسيحي واليهودي، وترى المسلمين على اختلاف مذاهبهم بعضهم الى جنب بعضٍ.

فكان النصارى الذين سكنوا الكوفة من خارجها، أغلبهم من أهل نجران، إلا

الذين جاؤوا اليها في حالات نادرة مثل فرقد السبخي، الذي كان من نصارى أرمينيا وقيل عنه بأنه من سبخة الكوفة وعده الذهبي[١] من المحدثين والزهاد الذين أسلموا. ومجيئه من أرمينيا لا يعتريه شك باعتبار ان الحدود كانت مفتوحة وأن الجيش العربي قد فتح ارمينيا ووقع مع الأرمن- معاهدة شريفة- وتوطدت علاقة العرب بهم منذ القرون الأولى للهجرة [٢].

أما نصارى نجران فقد قصدوا الكوفة سنة ٢٠هـ وأقاموا فيها بموضع عرف باسمهم نجران، ويقع على نهر أبان وهو نفس نهر أبا الذي ذكره ياقوت[٣] ويقع بين الكوفة وقصر ابن هبيرة وينسب الى أبابن الصمغان أحد ملوك النبط.

ولهؤلاء النصارى محلة بالكوفة عرفت باسم النجرانية وتقع بين جامع الكوفة ودار بني أود[٤]، ويبدو ان موقع محلتهم كان على جانب من الأهمية إذ إنّنا نعلم ان الخليفة أبا العباس السفاح أول خلفاء العباسيين قد أقام فيه ردحاً من الزمن وأن النصارى احتفوا بمقدمه الى الكوفة احتفاءاً كبيراً فأوصى السفاح القاضي الحجاج بن أرطأة النخعي بهم خيراً ونقّص جزيتهم[٥].

وامتهنوا مهنة الصيرفة حتى غلبت عليهم فاشتهروا بها وكانت حوانيت الصيارفة تقع قبال مسجد بني جذيمة بالكوفة[٦].

وهذا دليل على أنهم كانوا من العناصر المؤثرة في النشاط الاقتصادي الكوفي إذ إنّ عملية الصيرفة هذه قامت بدور مهم في حياة الكوفة من جميع نواحيها فقد اشتغل هؤلاء الصيارفة بالتسليف والقروض وكانوا يتوسطون بين الناس ودار الضرب كما كانوا عنصراً فاعلاً في تيسير الأمور التجارية[٧].

وقد اشتغل مسيحيو الكوفة بالصيرفة وكونوا سوقاً لها وصار في ايديهم أكبر محلات الصيرفة في المدينة[٨]. حيث كان صيارفة اللخميين قديماً اساقفة الحيرة[٩].

كان هؤلاء الصيارفة واسطة التبادل الوحيدة بين مسكوكات الفرس الفضية

ومسكوكات الرومان الذهبية[١٠]. كما اشتغلوا بعقد الفروض لتسهيل التجارة فكانت تجارة التبادل والصيرفة في أيديهم[١١]. وقد أتقن هؤلاء المسيحيون عمل الصيرفة ونظموه بشكل يشابه بنوك اليوم.

وعندما هاجر سكان الحيرة الى الكوفة كان من بينهم عدد ضخم من التجار لعبوا دوراً كبيراً في تنشيط تجارة المدينة لما لهم من خبرة واسعة وتجربة طويلة في هذا الميدان، حيث كانوا يجوبون مناطق كثيرة من العالم طلباً للكسب والربح، وقد أثنى الهمداني على همة الحيريين في التجارة وحبهم للمغامرة والكسب فقال: «وأبعد الناس نجعة في الكسب بصري وحيري ومن دخل فرغانة القصوى والسوس الأقصى فلا بد أن يرى فيها بصرياً أو حيرياً»[١٢].

ومن المهن التي اشتهر في مزاولتها النصارى مهنة الطب، فقد كان أساقفة الحيرة يعالجون المرضى[١٣] فكانت أديرتهم مستشفيات يلجأ اليها المرضى طلباً للشفاء والعلاج، فكان دير الكلب مشهور بعلاج إصابة عقر الكلب[١٤].

وعند اغتيال الامام علي عليه السلام تصدى أثير بن عمرو بن هاني السكوني الطبيب النصراني، ومن أحذق أطباء الجراحة في عصره لمعالجة الإمام.

وقد أوردت كتب التأريخ والسير أخباراً متفرقة عن نصارى نجران من أهل الكوفة وفيها: ان يزيد بن عبد المدان قد أقام مع النصارى العاملين في صناعة النسيج القادمين من نجران، لما أبعدهم عمر الى هناك، وظل أخوه الأصغر عبد الله في بلاد العرب زعيماً لبني مذحج الذين حلّوا محل آل زبيد الذين رحلوا الى الكوفة[١٥]. ومفاد ذلك أن هؤلاء النصارى اشتغلوا ايضاً في صناعة النسيج إضافة للصيرفة واليهم تنسب الحلل النجرانية التي اشتهرت بها الكوفة.

وفي ظل هذا التسامح تولوا الوظائف الكثيرة في الدولة ولا سيما كتابة الدواوين في الكوفة حيث كانت لغة الكتابة فيها بغير العربية[١٦].

كما اتخذ أبو موسى الأشعري له كاتباً نصرانياً[١٧] فضلاً عن أنّ رجلاً مسيحياً تولى إدارة سجن قريب من الكوفة سنة ١٢٦هـ/ ٧٤٣م عندما كان الوليد بن عقبة أميراً عليها[١٨].

كما أن بعض المسيحين نالوا حظوة عند بعض ولاة الكوفة يحسدهم عليها المسلمون فكان أبو زبيد النصراني صديقاً حميما للوليد بن عقبة[١٩] والي الكوفة وجليسه في مجالس الشراب والأنس.

وقيل ان الوليد بن عقبة امير الكوفة كان يُدخل النصارى المساجد ويجري عليهم الخمر والخنازير كل شهر، وضمن لهم أرزاقهم شهرياً[٢٠].

وقد عامل الخلفاء والولاة أهل الذمة معاملة حسنة، فقد أمر عمر بن الخطاب أن يحسنوا معاملتهم وأن لا يكلفوهم فوق طاقاتهم، وكان كثيراً ما يسأل ولاته عن أحوالهم فيقولون له «مانعلم إلا وفاء حسن ملكه»[٢١].

كما أحسن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام معاملتهم حين ساوى في العطاء بين النصارى وبين العرب والموالي[٢٢] وكان لعمر بن عبد العزيز مواقف طيبة إزاء أهل الذمة كتب الى عامله بالكوفة قائلاً: «انظر من كان من أهل الذمة فأظهر الإسلام فأسقط الجزية عنه»[٢٣].

كما أسقط عمر بن عبد العزيز الجزية عن أهل الذمة، فمن كبرت سنه وضعفت قوته وولت مكاسبه أجري عليه قوته من بيت مال المسلمين[٢٤].

كما تسامح المسلمون مع أهل الذمة في شرائهم الجواري المسلمات وتسريهن[٢٥].

ولما كان الإسلام قدحفظ حرياتهم وأموالهم ودمائهم وشعائرهم فقد حازوا في هذه المدينة على اشتداد قوة ومنعة، حتى أنهم كانوا يتقلدون الصلبان دونما تقييد، وورد ان الشاعر الأخطل النصراني كان يتقلد صليباً من الذهب وهو ينشد شعره في

جامع الكوفة[٢٦].

وبرز من نصارى الكوفة: هانيء بن قبيصة بن هانيء بن مسعود، قال ابن دريد: «كان شريفاً عظيم القدر، وكان نصرانياً، وأدرك الإسلام فلم يسلم ومات بالكوفة»[٢٧]، وكان شاعراً.

ومما يذكرأن نائله بنت الفرافصة امرأة عثمان بن عفان هي من الكوفة، وقومها من النصارى بالكوفة[٢٨].

وكان بعض نصارى الكوفة ينتمي للحركات السياسية المعارضة، فلما ثار عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث على الحجاج انضم اليه العرب من سكان العراق وجماعات من الخوارج والفرس والنصارى ايضاً، وقد اعتبرهم الحجاج مسؤولين عن هذه الثورة- ولعل ذلك كان سبباً في معاملته السيئة معهم.

وممن اشتغل في السياسة النصراني الكوفي خداش الذي أسلم واشتغل بتدريس القرآن، ثم انضم الى الدعوة العباسية فبعثه داعي الدعاة بالكوفة الى خراسان، حيث أخذ يبث الدعوة لمحمد بن علي، ولم يلبث أن انصرف عن العباسيين واخذ يذيع عن الإمام العباسي بعض العقائد الباطلة مما أدى الى قيام نفور بين الامام العباسي وشيعته في خراسان. وكات خداش سنة ١١٨هـ فأمر أسد بن عبد الله القسري بقطع أطرافه ثم قتله... وقيل ان خداشاً كان يعمل على تحويل الدعوة الى البيت العلوي[٢٩].

ومن الشواهد على ما بلغه النصارى من مكانة في القرون الأولى للهجرة أن خالد بن عبد الله القسري والي الكوفة(بعد سنة ١٠٥هـ/ ٧٢٣م) أمر ببناء كنيسة نصرانية، ومن الغريب انه اتخذ لها موقعاً حساساً وجعلها في ظهر قبلة مسجد الكوفة، حتى ان النصارى كانوا يدقون الناقوس[٣٠] حين يؤذن المؤذن للصلاة وكانت ترانيمهم الدينية تعلو على صوت الإمام فلا يسمع[٣١].

وكان أحد جثالقة[٣٢] الكوفة، الجاثليق مار فايثون المتوفى٧٤١م قد حظي

بمنزلة كبرى عند خالد بن عبد الله القسري، وكان إذا دخل عليه بالكوفة يجلسه على كرسي ويخلع عليه ويسأله الدعاء، وواقفه على شيء يسير يؤديه من الخراج بالمدائن وكتب له كتاباً وتقدم الى(طارق) خليفته بصيانته[٣٣].

وكان الجاثليق مار آبا الثاني المتوفى٧٥٢م يلقى حفاوة كبيرة من عامل الكوفة يوسف بن عمر[٣٤]. رغم تضييق الأخير على النصارى.

واشتهر من أساقفة الكوفة، الأسقف جرجس المتوفى ٧٢٥م، وكان اسقفاً لبني طي وعقيل وتنوخ وعرف بأسقف العرب أو أسقف عرب الجزيرة المؤمنين وكانت عاقولا- الكوفة كرسي ابرشيته وهو من علماء عصره المتضلعين في الفلسفة فوضع شروحاً في بعض الأسفار المقدسة وأسرار الكتبة ونظم القصائد وترجم كتاب الأورغانون لأرسطو[٣٥].

ويقدم لنا فريق من المؤرخين مشهداً يصور إقامة المراسيم الدينية النصرانية في الكوفة بحرية بالغة فقد ورد أن عبد الرحمن بن ملجم المرادي- قتل سنة ٤٠هـ- خرج ذات يوم الى السوق في الكوفة متقلداً سيفه فمرت به جنازة يشيعها اشراف العرب معها القسيسون يتلون الأناجيل فقال: ويحكم ما هذا؟ فقالوا: هذا أبجر بن جابر البجلي مات نصرانياً، وابنه حجار بن أبجر سيد بكر من وائل فاتبعها أشراف الناس لسؤدد ابنه واتبعها النصارى لدينه.

وكانت مقبرة النصارى بالكوفة مشهورة باسم(ناووس الكوفة) منذ القرن الأول الهجري[٣٦].

كما عاش الى جانب المسيحيين يهود جاءوا اليها بعد تأسيسها من اليمن، فقد جاء قسم كبير من يهود الحجاز بعد أن أجلى عمربن الخطاب جميع من قدر على إجلائه منهم وقدم الكوفة ايضاً عدد آخر من يهود الحيرة. وكان المسلمون ينظرون اليهم نظرة احتقار وإزدراء، لشغبهم وخبثهم، ولكنهم استطاعوا ان يقيموا شعائرهم الدينية

بحرية تامة في ظل الإسلام وبنوا المعابد في الكوفة، وقد ذكر(بنيامين) بأنه شاهد كنيساً لليهود في الكوفة عند زيارته لها[٣٧] كما أنهم زاولوا بعض الحرف التي كان العربي يأنف من مزاولتها فكان منهم الصفارون والصباغون وغيرهم.

وبمرور الزمن استطاعوا ان يثبتوا اقدامهم في المجتمع الكوفي وأن يبسطوا سلطانهم على جميع المهن فزاولوا مهنة التجارة والصرافة والصياغة ونسج الحرير وإدارة السفن وصناعة الزجاج[٣٨].

وكان للحجاج بن يوسف طبيبان يهوديان يشرفان على شؤونه الصحية[٣٩].

ولم تقتصر سيطرة أهل الذمة في الكوفة على مهنة التجارة والصيرفة، وإنما امتدت الى وظائف الدولة فاصبحوا خطراً يهدد المجتمع الكوفي بصورة خاصة والمجتمع الاسلامي بصورة عامة، وقد تنبه الى هذا الخطر الجسيم بعض الولاة فغيروا من سياستهم إزاء أهل الذمة فعاملوهم بقسوة[٤٠].

أما السريان فقد كانوا يسكنون الجزيرة الفراتية في الرها ونصيبين وجنديسابور وحران في ديارات منتشرة فيها، كما سكنوا ايضاً الحيرة والأديرة الموجودة في أطراف الحيرة والنجف ثم قدموا الكوفة واستقروا بها واشتغلوا بالعلم. فقد قام السريان بنشر الفلسفة اليونانية بالعراق وما حولها. وخاصة مذهب الأفلاطونية وأخذوا ينقلون الكتب اليونانية الى لغتهم السريانية. وكانت المناطق التي سكنوها ولا سيما حران مركزاً من مراكز الثقافة اليونانية والرياضيات والفلك والفلسفة[٤١].

وقد خدم السريانيون العلم والفلسفة بما ترجموا من مؤلفاتهم في الطب والرياضيات والطبيعيات والمنطق وغيرها[٤٢].

كما سكن الكوفة من أهل الذمة أيضاً(النبط) وهم خليط من الكلدانيين والسريانيين والآراميين، وقد أطلق عليهم اسم(الانباط) وكانت الأكثرية الساحقة منهم قد اعتنقت المسيحية منذ قرون خلت[٤٣].

وأشار المقدسي الى أن استعمال كلمة(نبط) تدل على الفلاحين الذين يتكلمون اللغة الآرامية في العراق، خصوصاً في منطقة البطيحة[٤٤].

وقيل إن العرب كانوا يطلقون لفظة (النبط) على سكان العراق الذين لم يكونوا رعاة ولا جنوداً [٤٥]. وقد أطلق المسعودي [٤٦] على فلاحي العراق (النبط) و(السريان).

ويبدو انه كان للنبط صفات خلقية خاصة تختلف عن الصفات الخلقية التي يتحلى بها العرب وقد استطاعوا ان يؤثروا في المجتمع الكوفي تأثيراً واضحاً فقد ذكر الجاحظ أن أبا عمرو بن العلاء كان يقول لأهل الكوفة: «لكم حذلقة النبط وصلفهم، ولنا دهاء الفرس وأحلامهم»[٤٧].

ولقد قامت الطبقة المتوسطة من الآراميين بدور مهم في الحركة الثقافية في العراق وظهر من بينها عدد كبير من الأطباء المشهورين والفلكيين والعلماء والمترجمين. وقد كانت حران مركزاً للثقافة الآرامية وانتشر كثيرون منهم في المنطقة الواقعة بين الكوفة والبطائح وواسط.

ولذلك لم تتأثر الحضارة العربية في الكوفة بالحضارة الفارسية فقط بل تأثرت بالحضارة الرومانية الاغريقية بواسطة هؤلاء السريان من النساطرة المنتشرين في العراق ولاسيما(الحيرة)[٤٨].

وقد كان هؤلاء النساطرة الصلة التي كانت تربط بين اليونان والعرب. وكان ذلك واضحاً بما خلفتها من المدارس النسطورية لهم من ثقافة وعلم.

أما التعايش الديني بين المسلمين أنفسهم فإن دولة الرسول الكريم صلى الله عليه وآله جامعة لكافة الأجناس، لذا يشعر الناس بدفء عدالة الاسلام، وانهم يستظلون بروح الاخوة الاسلامية، فكانت مشاعرهم متجاوبة، وأحاسيسهم متوافقة مع هذا الدين الحنيف، فحققوا بذلك قول الرسول صلى الله عليه وآله: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل

الجسد الواحد..»، فكان المسلم في الشرق يألم لما يصيب اخاه المسلم في الغرب، كما كان أخوه يبادله الشعور نفسه، وكان هذا الشعور يحقق تضامناً ايجابياً بين المسلمين، فكنت ترى حشوداً من المجاهدين تندفع للتطوع في جيش الاسلام، لرد كيد الاعداء وحماية دعوة الخير، وصيانة العقيدة من المتحاملين عليها.

كما ان الدعوة الاسلامية، هي دعوة عالمية عقدية، وعالمية وحضارية، ويصعب الفصل بينهما، إذ الفصل بينهما هو مسار الصراع بين الناس اليوم، هذه الدعوة الانسانية العالمية، هي التي اشار اليها الكاتب والباحث مرسيل بوازر، في كتابه «إنسانية الاسلام» فيقول في كتابه: «ان الاسلام، بوصفه ديناً ومنهجاً اجتماعياً في وقت واحد، لابد أن يفصح بشأن العالمية عن خصائص شتى تبعاً لأربع وجهات نظر محتملة: الوجهة الماورائية، والوجهة الدينية، والوجهة الاجتماعية، والوجهة السياسية.. ولا يمكن بالطبع ان ينتج عن هذه الرؤى الاربع مفاهيم متباينة تبياناً اساسياً، لأنها صادرة عن مصدر واحد، غير ان التعبير عن الفكرة يمكن ان يتنوع بوصفه رد فعل منطقياً على وضع من نوع خاص»(٤٩).

غير ان خصوم الاسلام لم يقتنعوا بما وصلوا اليه من نتائج، بل استمروا في تآمرهم، وواصلوا العمل في إعداد المؤامرات وحبك الدسائس وافتعال الازمات لمزيد من التمزق والتشضي بين المسلمين، وبمرور الزمن دبّ الوهن والفتور الى النفوس، فضعفت الروابط التي تجمع الامة الاسلامية على الخير، وغلبت الطائفية على كثيرين، وتحكم التعصب لهذا المذهب او ذاك، فشجع ذلك الاعداء والخصوم على الامعان في حبك خيوط التآمر وتوسيع الشقة، فنسبت الاقوال لهذا الطرف او ذاك، كما تم تأليف الكتب والمقالات، ونظم القصائد او إسنادها الى غير قائلها إذكاء لنار الفتنة وزيادة في تعزيز عوامل الفرقة والشتات، وأسهمت وسائل الاعلام الحديثة كالانترنيت والفضائيات وصفحات التواصل الاجتماعي في إشعال الاجواء اكثر من قبل، فضلاً عن فتاوى التكفير والذبح..!

فرغم اندحار الصليبيين، فإنّ النتائج المترتبة على هذه المعارك لم تكن في مستوى الانتصار الذي حققه المسلمون، بينما شكلت هذه المرحلة نقطة تحول في الحياة الدينية والعقلية لدى الغربيين، فإنها بالنسبة للمسلمين انتجت عكس ما كان مأمولاً، اذ اتجه المسلمون الى التواكل، وإهمال الوسائل الكفيلة بنهوضهم واستعادة الوحدة التي اصيبت في الصميم.

ولذلك، فلا نستغرب ان يظهر ذلك في التصريحات التي يدلي بها قادة بعض البلدان الغربية في مراحل مختلفة، فهم اعتبروا احتلال البلدان الاسلامية استمراراً للحروب الصليبية! وهو ما صرح به الجنرال البريطاني (اللنبي) الذي هتف بعد انتزاع فلسطين من الدولة العثمانية ومن المسلمين نهائياً:(اليوم انتهت الحروب الصليبية).

ولا يزال هذا النهج هو الذي يسير عليه الغرب، فكلما ظهرت بارقة أمل في توحيد الصف الاسلامي واستعادة المسلمين لشعورهم الاصيل في الوحدة والمصير والعيش المشترك، تحركت العناصر التي تعمل في الظلام، لمواجهة احتمال اليقظة والنهضة، وأبرز شاهد على ذلك، قمع ثورة شعبية منتصرة تعيش أجواء الحراك والربيع العربي، كما هو حاصل في البحرين والمنطقة الشرقية من العربية السعودية بعد إلصاق تهمة(الطائفية) عليها، او محاولة اسقاط نظام مقاوم لإسرائيل تحت ذريعة(الديمقراطية) في الوقت الذي تعيش بلدان اخرى مجاورة لهذا البلد التخلف السياسي والبداوة في نظام الحكم.

وفي الآونة الأخيرة حيث برز الشعور الاسلامي متأججاً في النفوس كانت النتيجة ما نشاهده اليوم من إحياء النعرات الطائفية التي عفا عليها الزمان، وإذكاء نار الحرب الطائفية، كما نراهم يعيدون شعارات يعلمون جميعاً إنها من وضع المتآمرين على الانسانية بشكل عام وعلى المسلمين بشكل خاص منذ القدم.

وهكذا نرى الأقلام من هذا الجانب وذلك، قد صقلت لرمي الأطراف بعضها

ببعض بالكفر والإلحاد والمروق عن الدين، كما نشطت حركة التأليف الطائفي، ووقع البحث عن الاقوال الشاذة في هذا المذهب أو ذاك لنشرها وإذاعتها بين الناس، واذا كان من يفعل ذلك عن حسن نية واعتباره قربة يتقرب بها الى الله، فإن النتيجة لن تكون في صالح وحدة المسلمين على أي حال، بينما لا أحد يبحث اليوم عن إجماعيات المروي عن الرسول ﷺ التي تسمو فوق الطائفيات، مثل قوله ﷺ: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يدٌ على من سواهم».

ولم تقتصر المعارك الطائفية بين المسلمين، بل امتدت بنفس الثقافة المتطرفة تزعزع التعايش المشترك بين المسلم وأهل الكتاب، متناسية قوله تعالى: ﴿**آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقالُوا سَمِعْنا وَأَطَعْنا غُفْرانَكَ رَبَّنا وَإِلَيْكَ الْـمَصِيرُ**﴾ [آل عمران: ٦٤].

وقوله تعالى: ﴿**وَلا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلُهنا وَإِلُهكُمْ واحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ [العنكبوت: ٤٦].

بل من أوجه التعايش الاجتماعي، جواز زواج المسلمين من نساء اهل الكتاب، وجواز طعامهم وجواز طعام المسلمين لهم، كما قال تعالى: ﴿ **الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَطَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعامُكُمْ حِلٌّ لَـهُمْ وَالْـمُحْصَناتُ مِنَ الْـمُؤْمِناتِ وَالْـمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ**﴾ [المائدة: ٥].

*** هوامش البحث ***

(١) الذهبي، شمس الدين، محمد بن احمد بن عثمان(ت٧٤٨هـ): ميزان الاعتدال.

(٢) أنظر: اميل، بول: تأريخ ارمينيا ص٢٢٠٢٣.

(٣) الحموي، ياقوت: معجم البلدان ٥/ ٢٦٩، ٣١٥(مادتي: نجران، نهر أبا) ط دارصادر- دار بيروت ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

(٤) البلاذري، احمد بن يحيى: فتوح البلدان ١/ ٧٨، تحقيق: صلاح الدين المنجد، ط القاهرة، الحموي، ياقوت: ن.م ٢/ ٤١٨.

(٥) النويري، احمد بن عبد الوهاب(ت٧٤٢هـ): نهاية الإرب في فنون الأدب ١٨/ ١٣٧،ط دار الكتب المصرية ١٩٢٥ اليعقوبي، أحمد(ت٢٨٤هـ) ٢/ ٤١٧، ط النجف ١٣٥٨هـ.

الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير(ت٣١٠هـ): تاريخ الرسل والملوك، مط الحسينية- القاهرة، مط الاستقامة- القاهرة ١٩٣٩م.

المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ٦/ ٨٧، ٩٨.

(٦) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب(ت٢٥٥هـ): ثلاث رسائل ص١٧.

البلاذري، فتوح البلدان ص٢٨٣.

(٧) الطريحي، محمد سعيد: الديارات والأمكنة النصرانية في الكوفة، ص٣٧، ط١ بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

(٨) البراقي: السيد حسين بن أحمد (ت١٣٣٢هـ): تأريخ الكوفة، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، ط النجف ١٩٦٠م.

(٩) ماسنيون، المسيو لويس(ت١٩٦٢م): خطط الكوفة وشرح خريطتها، ترجمة: تقي المصعبي، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، ص٦٠ ط٢ بيروت.

(١٠) ماسنيون، المسيو لويس، ن.م. ص٥٩.

(١١) ماسنيون، المسيو لويس، ن.م. ص٥٩.

(١٢) الهمداني، ابن الفقيه(ت القرن الخامس هـ): مختصر البلدان ص١٥، ١٩١، ط ليدن ١٣٠٣هـ.

(١٣) الأصفهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين(ت٣٥٦هـ)، الأغاني ١١/ ٤٠، ط محمد الساسي- القاهرة ١٣٢٢هـ.

(١٤) العمري، ابن فضل الله(ت٧٤٩هـ)، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ١/ ٢٥٤، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، ط بيروت.

(١٥) المباهلة بين النبي ونصارى نجران ١٧٢، ط ميلانو ١٩٤٤، بدوي، عبد الرحمن(مترجم): شخصيات قلقة في الاسلام، ط القاهرة.

أنظر: الأصفهاني، أبو الفرج.

(١٦) البلاذري، احمد بن يحيى(ت٢٧٩هـ): فتوح البلدان ص١٤٧،ط مصر ١٩٥٩م.

(١٧) ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم (ت٢٧٦هـ): عيون الأخبار ١/ ٤٣، ط دار الكتب ١٩٢٥-



١٩٣٠م.

تربتون: أهل الذمة في الإسلام، ترجمة حسن الحبشي، ص١٩، ط مصر ١٩٤٩.

(١٨)الأصفهاني، أبو الفرج، ن.م ٤/ ١٨٤.

(١٩)الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير: ن.م ٣٢٧.

ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد(ت٨٠٨هـ): التاريخ٢/ ٣٧٨ لعلم العبر.

(٢٠)البلاذري، أحمد بن يحيى: أنساب الأشراف ٥/ ٣١، ط فلسطين(أورشليم) ١٩٣٦م.

(٢١)الطبري: ن.م ٤/ ٢١٨.

(٢٢)اليعقوبي، أحمد بن اسحاق بن واضح: تاريخ اليعقوبي ٢/ ١٥٩، ط النجف ١٣٥٨هـ.

(٢٣)البلاذري: أنساب الأشراف.

(٢٤)البلاذري: أنساب الأشراف.

(٢٥)الأصفهاني، أبو الفرج: ن.م ١٩/ ٥٩.

(٢٦)الأصفهاني، أبو الفرج: ن.م ٨/ ٣١٩.

(٢٧)الأزدي، ابن دريد: الاشتقاق ط١/ ٢١٦، ط٢/ ٣٥٩.

الطبري: ن.م ٢/ ١٥٢.

(٢٨)الحموي، ياقوت: ن.م. ص ٤٣٠(ط الهيئة المصرية).

كحالة، عمر رضا: أعلام النساء، ٥/ ١٤٧، ط دمشق ١٣٥٩هـ.

(٢٩)النويري: أحمد بن عبد الوهاب: ن.م ١/ ٢٧٨.

المسعودي: علي بن الحسين(ت٣٤٦هـ): مروج الذهب ومعادن الجوهر، ٣/ ٢٢٥، ط القاهرة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

(٣٠)البلاذري: فتوح البلدان ٢٨٤.

المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد(ت٢٨٦هـ): الكامل في اللغة والأدب ٣/ ٨١٢ ط مصر ١٣٢٣هـ.

الأصفهاني، أبو الفرج: ن.م. ١٩/ ٥٩.

تربتون: أهل الذمة ١١١.

(٣١)الأصفهاني، أبو الفرج: الأغاني٢٢/ ١٤(ط الهيئة المصرية).

ابن خلكان، شمس الدين، ابو العباس(ت٦٨١هـ): وفيات الأعيان ١/ ٣٥٤، ط ١/القاهرة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

(٣٢)جمع جاثليق: كلمة يونانية تعني العام او الاب العام واستعملت للرئيس الاعلى عند النساطرة ومعناها ايضا: ابو العائلة، أو القبيلة وتستعمل مجازا لرئيس جماعة او طائفة وتقابلها اليوم



كلمة البطرك او البطريرك.

(٣٣)ماري: أخبار فطاركة ٦٦.

(٣٤)ماري: ن.م ص ٦٦.

(٣٥)برصوم، مار اغناطيوس أفرام الأول: اللؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والأداب السريانية ٣٠٩-٣١٣، ط حمص ١٩٤٣م.

اليسوعي، لويس شيخو: النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية ١/ ١٠١، ٢/ ٣٢٨.

(٣٦)الأصفهاني، أبو الفرج: ن.م ٧/ ١٦١(ط مصر ١٢٨٥هـ)

(٣٧)بنيامين التطيلي: رحلة بنيامين ص١٤٠.

تربتون: أهل الذمة ص ٥٩.

(٣٨)تربتون: ن.م ص ٢٠٥.

(٣٩)ابن العبري، غرغوريوس الملطي(ت٦٨٩هـ): تاريخ مختصر الدول ص١٩٤، ط بيروت ١٨٩٠م.

(٤٠)ترتبون، ن.م ص١٣٨.

(٤١)أحمد امين: ضحى الاسلام ١/ ٢٧٠ ط القاهرة ١٩٢٨م.

(٤٢)أحمد أمين: ن.م ١/ ٢٧١-٢٧٢.

(٤٣)مجلة المجمع العلمي العراقي: خالد بن الوليد في العراق بقلم طه الهاشمي مج ٣ ع١/ ٨٣ لسنة ١٩٥٤م.

(٤٤)المقدسي، محمد بن أحمد(ت في القرن الخامس الهجري): أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ص ١٠٨، ط ليدن ١٨٧٧م.

(٤٥)الحموي، ياقوت معجم البلدان ٣/ ٦٣٤.

(٤٦)المسعودي، علي بن الحسين(ت٣٤٦هـ): التنبيه والإشراف ص ٧، ٣٧، ط القاهرة ١٩٣٨م.

(٤٧)الجاحظ، عمر بن بحر(ت ٢٥٥هـ): البيان والتبيين٢/ ١٠٦، ط القاهرة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٧م.

(٤٨)شوقي ضيف: التطور والتجديد في الشعر الأموي ص٤١، ط القاهرة ١٩٥٩م.

(٤٩)إنسانية الإسلام، الترجمة العربية ص٧٢، ط١، ١٩٨٠م.

(٥٠)السويدي، محمد: الإسلام دعوة عالمية ورسالة إنسانية للتعايش والتعاون.

(٥١)أحمد عمر هاشم: التعايش الاجتماعي للمسلمين مع غير المسلمين، جامعة الازهر.

